This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B
1209
.1787

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES
ET POLITIQUES
DE
THOMAS HOBBES.

TOME SECOND.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES

DE THOMAS HOBBES.

TOME SECOND,

CONTENANT le Corps Politique & la Nature humaine.

A NEUFCHATEL,

De l'Imprimerie de la Société Typographique.

1787.

DU CORPS POLITIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

I. Les hommes ſont égaux par nature. II. Par l'ambition & par la vaine gloire ils ſont pouſſés à ne vouloir aucune égalité entre eux. III. Ils ſont enclins à ſe provoquer les uns les autres par des comparaiſons. IV. A s'attaquer les uns les autres. V. Définition de droit. VI. Celui qui a droit à la fin, a droit aux moyens. VII. Chacun dans l'état de nature eſt juge de ſoi-même. VIII. La force de chacun eſt pour ſoi & non pour les autres. IX. Chacun par nature a droit ſur toutes choſes. X. Définition de la guerre & de la paix. XI. Les hommes dans l'état de nature ſont dans un état de guerre. XII. Dans l'inégalité manifeſte, la force eſt le droit. XIII. La Raiſon conſeille la paix.

I. DANS un Traité de la nature humaine, imprimé depuis quelque temps, j'ai parlé amplement de la nature de l'homme, laquelle eſt contenue dans les puiſſances naturelles de ſon corps & de ſon eſprit, qui peuvent être toutes compriſes eu ces quatre, la force du corps, l'expérience, la raiſon, & la paſſion.

II. Dans celui-ci il ne ſera pas hors de propos de conſidérer en quel être de ſûreté la nature nous a mis, & quels moyens elle nous a laiſſés de nous défendre contre l'attaque & la

428481

violence. Et premierement ſi nous conſidérons combien il y a peu de différence entre la force & la ſageſſe des hommes faits, & avec quelle facilité le moindre, ſoit qu'il le ſoit en eſprit ou en force, ou en toutes ces deux choſes, peut entiérement abattre & détruire les puiſſans, puiſqu'il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme : delà nous pouvons conclure que les hommes conſidérés dans l'état de nature, doivent s'eſtimer égaux, & quiconque ne demande point davantage que cette égalité, doit paſſer pour homme moderé.

III. D'un autre côté ſi nous conſidérons la grande différence qu'il y a entre les hommes, & la diverſité de leurs paſſions, les uns étant ambitieux & voulant toujours avoir le deſſus & être les maitres des autres, non ſeulement lorſqu'ils ſont les plus forts, mais même lorſqu'ils ſont les plus foibles, il faut néceſſairement avouer que ceux qui ſont modérés, & qui ne déſirent que l'égalité de nature, ſeront toujours expoſés à l'attaque & à la violence des autres, qui feront tous leurs efforts pour les ſoumettre à leur puiſſance & à leur tyrannie, d'où naîtra une crainte réciproque & une défiance univerſelle parmi les hommes.

IV. D'ailleurs puiſque nous voyons que les hommes ſont portés par leurs paſſions naturelles à ſe choquer les uns les autres, chacun ayant bonne opinion de ſoi, & ne voulant pas voir ce qu'un autre a de bon ; il s'enſuit de toute néceſſité qu'ils doivent s'attaquer les

uns les autres par des paroles injurieuſes, ou par quelqu'autre ſigne de mépris & de haine, laquelle eſt inſéparable de toute comparaiſon, juſqu'à ce qu'à la fin ils en viennent aux mains, pour terminer leur différent, & ſavoir qui ſera le maître par les forces du corps.

V. Davantage, conſidérant que les appétits & les déſirs de pluſieurs hommes les portent tous à vouloir & à ſouhaiter une même fin, laquelle quelquefois ne peut être ni poſſédée en commun ni diviſée, il s'enſuit que le plus fort en jouira tout ſeul, & qu'il faudra décider par le combat, qui ſera le plus fort. Ainſi la plus grande partie des hommes ſans aucune aſſurance d'avoir le deſſus, néanmoins ſoit par vanité, ſoit par des comparaiſons, ſoit par paſſion, attaque ceux qui ſans cela ſeroient contens d'être dans l'égalité de nature.

VI. Puiſque par une néceſſité naturelle tous les hommes ſont portés à déſirer l'acquiſition du bien, & la fuite du mal, mais ſur tout, la fuite de cette terrible ennemie de la nature la mort, de laquelle nous n'attendons rien moins que la perte de toutes nos puiſſances, & la plus grande des peines corporelles, il n'eſt pas contre la raiſon que chacun faſſe tout ſon poſſible pour garantir ſon corps & ſes membres de la mort, & des peines qui l'accompagnent : & ce déſir naturel de ſe conſerver, c'eſt ce qu'on appelle droit, ou en latin *Jus*, qui eſt une innocente liberté de ſe ſervir de ſon pouvoir & de la force naturelle. C'eſt donc

par un droit de nature que chacun peut employer tout ſon pouvoir & toutes ſes forces à la conſervation de ſa vie & de ſes membres.

VII. Si un homme a droit à la fin, & s'il peut avec juſtice conſerver ſa vie, parce que la fin ne peut pas être acquiſe ſans les moyens, c'eſt-à-dire ſans les choſes néceſſaires à la fin, il s'enſuit qu'il n'eſt pas contre la raiſon, ni par conſéquent contre le droit, qu'il ſe ſerve de tous les moyens néceſſaires pour la conſervation de ſon corps.

VIII. Chacun par droit de nature eſt juge de la néceſſité des moyens, & de la grandeur du danger où il ſe trouve, car ſi c'eſt contre la raiſon que je ſois moi-même juge de mon danger, il eſt raiſonnable qu'un autre en ſoit juge. Mais la même raiſon qui fait un autre juge des choſes qui me touchent, me fait auſſi juge de ce qui le touche, & par conſéquent j'ai droit d'être juge de ſa ſentence, & ai droit de voir ſi elle eſt pour mon bien ou non.

IX. Comme chacun par droit de nature doit ſe ſervir avec droit de ſon jugement pour ſon profit & ſon avantage, auſſi emploie-t-on avec droit la force, la ſcience, & l'art, lorſqu'avec droit on s'en ſert pour ſoi-même : autrement un homme n'auroit pas droit de ſe conſerver.

X. Chacun par droit de nature a droit ſur toutes choſes : je veux dire qu'il a droit de faire tout ce qu'il voudra, & à qui il voudra, de poſſéder & jouir de toutes choſes dont il

voudra & pourra jouir. Car puiſque toutes les choſes qu'il veut, lui doivent être bonnes ſelon ſon jugement, à cauſe qu'il les veut, & qu'elles peuvent en quelque rencontre contribuer beaucoup à ſa conſervation, ou en effet ſeulement dans ſa penſée, & puiſque dans le huitiéme article nous l'avons fait juge de tout ce qu'il voudra, il s'enſuit que toutes choſes peuvent être faites par lui avec droit : c'eſt pourquoi il eſt très vrai que la nature a donné tout à tous. De ſorte que le droit & l'utile ne ſont qu'une même choſe : ſi ce n'eſt que le droit de tous les hommes ſur toutes choſes n'eſt en effet non plus conſidérable que s'ils n'avoient droit ſur rien. Car il y a fort peu d'avantage d'avoir droit ſur une choſe, lorſqu'un autre auſſi fort ou plus fort que ſoi, a le même droit.

XI. Nous voyons donc qu'à cette inclination naturelle qu'un chacun a d'offenſer un autre, on doit encore ajoûter le droit d'un chacun ſur toutes choſes, lequel fait qu'un homme attaque avec le même droit, avec lequel un autre lui réſiſte, & que par ce moyen les hommes vivent dans une perpétuelle méfiance, tâchant de ſe prévenir & de ſe ſurprendre. L'état des hommes dans cette liberté naturelle, eſt l'état de guerre : car la guerre n'eſt autre choſe que le temps dans lequel la volonté & l'effort d'attaquer & de réſiſter par force, eſt par paroles ou par actions ſuffiſamment déclaré. Le temps qui n'eſt pas la guerre, c'eſt ce qu'on appelle paix.

XII. L'état de guerre étant tel que par lui le genre humain eſt détruit, & que les hommes s'entre-tuent, comme nous le ſavons, tant par l'expérience des nations ſauvages qui vivent aujourd'hui, que par les hiſtoires de nos ancêtres, les anciens habitans de l'Allemagne & des autres régions, où nous trouvons que quoi qu'ils ſoient aujourd'hui civiliſés, le peuple néanmoins y eſt en petit nombre, qu'il y vit très-peu de temps, & qu'enfin il y eſt privé des avantages & des biens de la vie, que la ſociété civile & la paix ont accoutumé d'apporter ou d'inventer. Celui qui déſire vivre dans cet état, dans cette liberté & dans ce droit de tous ſur toutes choſes, ſe contredit lui-même; d'autant que chacun par une naturelle néceſſité ſouhaite ſon bien, auquel cet état eſt ſans doute contraire, car nous ſuppoſons une attaque & une violence égale, & capable de perdre l'un & l'autre parti.

XIII. Puiſque le droit de nous défendre à notre diſcrétion & ſelon notre pouvoir, vient du ſang, & que le danger vient de l'égalité qu'il y a entre les forces des hommes, on peut très-juſtement empêcher & prévenir cette égalité, pour ne ſe trouver pas dans le danger & dans la néceſſité de ſe battre. Un homme donc qui a un autre en ſon pouvoir, a droit par l'avantage qu'il a, de prendre toutes les précautions qu'il voudra pour s'en aſſurer à l'avenir. Celui-là donc qui a déja vaincu ſon ennemi, celui qui a en ſa puiſſance &

ſa diſpoſition un autre qui ne peut pas lui réſiſter par la foibleſſe de ſon âge ou de ſes forces, peut par le droit de nature prendre de lui toutes les aſſurances qu'il jugera néceſſaires pour l'avoir à l'avenir en ſa diſpoſition & en ſon pouvoir. Car puiſque nous voulons toujours notre ſûreté & notre conſervation, nous nous oppoſons manifeſtement à cette volonté & à cette intention que nous avons ſi volontairement. Nous laiſſons aller notre ennemi & lui permettons de reprendre ſes forces, dont il peut enſuite ſe ſervir pour nous combattre. On peut auſſi inférer de ces choſes, que celui à la force duquel on ne peut pas réſiſter, a dans l'état de nature le droit de faire tout ce que bon lui ſemble.

XIV. Mais puiſque ſuppoſé l'égalité des forces, & des autres facultés, & puiſſances naturelles des hommes, perſonne ne peut ſe conſerver long-temps durant qu'il ſera dans l'état de guerre, la raiſon conſeille à un chacun de ſe porter à la paix, ſuivant l'eſpérance qu'il en peut avoir, de faire tout ce qui peut ſervir à ſon acquiſition, & enfin de ſe fortifier & défendre contre l'attaque de ceux dont il ne peut pas l'attendre.

CHAPITRE II.

I. La loi de nature ne conſiſte pas dans le conſentement commun des hommes, mais dans la raiſon. II. C'eſt une loi de nature que chacun céde le droit qu'il a ſur toutes choſes. III. Qu'eſt-ce que céder

ſon droit & le transférer. IV. La volonté de transférer & la volonté d'accepter ſont toutes deux néceſſaires pour céder ſon droit. V. Le droit ne peut pas être transféré par des paroles qui ne regardent que l'avenir. VI. Les paroles du futur jointes avec d'autres ſignes de la volonté, ſont ſuffiſantes pour tranférer le droit. VII. Définition de la donation libre. VIII. Définition du Contrat & ſes différences. IX. Définition du pacte. X. Le Contrat de confiance réciproque n'eſt d'aucune force dans l'état de la guerre. XI. Le pacte ne peut être qu'entre des hommes. XII. Comment le pacte devient invalide. XIII. Le pacte fait par crainte dans l'état de nature eſt valide. XIV. Un ſecond pacte contraire au premier eſt de nulle force. XV. Définition du ſerment. XVI. Le ſerment doit être fait par un chacun, ſelon les reformes de ſa Religion. XVII. Le ſerment n'apporte aucune obligation. XVIII. Les pactes obligent ſeulement à tâcher de faire ce qu'on peut.

I. CEUX qui ont écrit juſqu'à préſent, ne ſe ſont pas accordés touchant la définition de la loi de nature. La plûpart des Auteurs qui aſſurent qu'une choſe eſt contre la loi de nature, ont accoutumé de dire, qu'elle eſt contre le commun conſentement des peuples ou des nations les plus polies & les mieux civiliſées. Mais qui eſt-ce qui jugera de la nation qu'on doit eſtimer la plus ſage ? Les autres veulent que ce qui eſt contraire au commun conſentement de tous les hommes, l'eſt auſſi à la loi de nature : mais cette définition ne doit pas être reçue, car perſonne ne pourroit alors pécher contre la loi naturelle, en ce que la

nature de chacun eſt contenue ſous la nature univerſelle du genre humain. Lorſque les hommes ſe laiſſent emporter à la violence de leurs paſſions & à leurs mauvaiſes habitudes, commettent les choſes qu'on dit communément être contre la loi de nature : mais ce n'eſt pas le commun conſentement des hommes, qui dans la paſſion, dans l'erreur, ou dans la coutume, fait la loi de nature. La raiſon n'eſt pas moins de la nature de l'homme que la paſſion, elle ſe trouve la même en tous, car tous les hommes s'accordent d'un commun conſentement dans la volonté de prendre le chemin par où ils croyent pouvoir atteindre leur propre bien, qui eſt l'ouvrage de la raiſon. Il ne peut donc y avoir aucune autre loi de nature que la raiſon, & il ne peut y avoir d'autres préceptes de cette loi, que ceux qui nous montrent le chemin de la paix, lorſqu'on la peut obtenir, ou de la défenſe en la guerre, lorſqu'on la refuſe.

II. C'eſt donc un précepte de la loi de nature, que chacun céde le droit qu'il a ſur toutes choſes, car lorſqu'on n'a pas ſeulement droit ſur toutes choſes, mais même ſur le corps & la vie l'un de l'autre, ſi l'on ſe ſert de ce droit, l'attaque & l'invaſion s'enſuit d'un côté, & la réſiſtance & la défenſe de l'autre. Or c'eſt ce que nous appellons guerre, qui eſt contraire à la loi de nature, laquelle conſiſte principalement à procurer la paix.

III. Lorſqu'un homme céde ſon droit, ou

il le quitte ſeulement, ou il le tranfere à un autre. Quitter ſon droit, c'eſt par des ſignes ſuffiſans déclarer que c'eſt notre volonté de ne faire l'action que nous pourrions faire auparavant par droit. Transférer ſon droit à un autre, c'eſt par des ſignes ſuffiſans déclarer à cet autre qui l'accepte, que c'eſt notre volonté de ne lui plus réſiſter, ſelon le droit que nous avions avant qu'il fût transferé. En effet puiſque dans l'état de nature chacun a droit ſur toutes choſes, il eſt impoſſible de tranférer à quelqu'autre un droit qu'il n'avoit pas auparavant. C'eſt pourquoi lorſqu'un homme transfere ſon droit, il ne fait autre choſe que déclarer la volonté qu'il a de permettre à celui, à qui il transfere ſon droit, de s'en ſervir ſans l'empêcher ou le moleſter. Lors par exemple qu'un homme donne ſes terres ou ſes biens à un autre, il ſe dépouille du droit de les poſſéder, de s'en ſervir, & empêcher que cet autre à qui il les donne, n'en jouiſſe.

IV. Dans la tranſaction deux choſes ſont réquiſes : l'une du côté de celui qui transfere, ſavoir un ſigne ſuffiſant de ſa volonté de transférer : l'autre du côté de celui à qui on transfere, je veux dire, un ſigne ſuffiſant de l'acceptation du droit tranféré. Si l'une de ces deux choſes manque, le droit demeure à celui à qui il étoit auparavant. Lorſque quelqu'un donne ſon droit à un autre qui ne l'accepte point, delà on ne doit point ſuppoſer qu'il veuille ſe défaire entiérement de ſon droit, & le donner

à quiconque le voudra prendre : car la cauſe de transférer ce droit à un plutôt qu'à un autre, ſe trouve plutôt dans l'un que dans l'autre.

V. Quand il n'y a point d'autres ſignes ni d'autres témoignages qu'un homme a quitté ou transféré ſon droit, que des ſimples paroles, il faut que cela ſe faſſe par des paroles qui ſignifient le temps préſent, ou le temps paſſé, & non pas ſeulement le temps avenir. Car celui qui ſe ſert du temps futur, & qui dit par exemple, demain je donnerai, déclare évidemment qu'il n'a pas encore donné. Son droit donc lui demeure encore aujourd'hui, & juſqu'à ce qu'il l'ait donné actuellement : mais celui qui dit, je donne préſentement, ou, j'ai donné à un autre quelque choſe, en poſſeſſion de laquelle je veux qu'il entre demain ou dans quelqu'autre temps futur, a déja actuellement transféré ſon droit, autrement il l'auroit au même temps que l'autre en doit jouir.

VI. Mais parce que les paroles ſeules ne ſuffiſent pas pour déclarer la volonté, quand la volonté de celui qui parle, peut être connue par d'autres ſignes, les termes du futur peuvent être fort ſouvent interprétés, comme s'ils étoient du préſent. Car, quand il appert que celui qui donne, voudroit que ſes paroles fuſſent entendues de celui à qui il donne, comme s'il lui transferoit actuellement ſon droit, alors on doit néceſſairement croire qu'il veut tout ce qui eſt néceſſaire à cet effet.

VII. Quand un homme transfere quelque droit à un autre, ſans aucune eſpérance ou conſidération d'un bienfait réciproque, préſent ou futur, cela s'appelle une donation libre, & en telle donation, il n'y a point d'autres paroles qui puiſſent obliger, que celles qui regardent le préſent ou le paſſé. Car ſi elles ne regardent que le futur, elles ne transferent rien, ni ne peuvent être entendues comme ſi elles venoient de la volonté du donateur, n'étant qu'un franc don, cela ne porte point avec ſoi d'obligation qu'autant qu'en font les paroles. Car celui qui promet ſans aucune autre conſidération, mais ſeulement de ſa propre volonté, tandis qu'il n'a encore rien donné, délibere toujours, ſelon que les cauſes de l'amitié continuent ou s'augmentent, & celui qui délibere, n'a pas encore voulu, d'autant que la volonté eſt le dernier acte de ſa délibération. Celui donc qui promet, ne donne pas encore, mais il donnera, comme cet Antiochus qu'on nomma par raillérie δώσων, parce qu'il diſoit ſouvent; je donnerai, & il ne donnoit jamais.

VIII. Quand on transfere ſon droit en attente d'un bienfait réciproque, cela ne s'appelle pas une donation libre, mais un contrat. Or dans tous contrats, ou toutes les deux parties effectuent d'abord ce dont ils ont convenu, comme quand les hommes achétent & vendent, ou font quelque troc enſemble: ou l'une effectuant ſe fie à la bonne foi de l'au-

tre, comme ceux qui vendent à crédit : ou toutes les deux n'effectuent rien pour le préſent, mais ſe fient ſeulement l'une à l'autre. Et il eſt impoſſible qu'il y ait une autre eſpece de contrat hormis ces trois : car ou les deux qui contractent, ſe fient réciproquement l'un à l'autre, ou ne ſe fiẽnt point ni l'un ni l'autre, ou l'un ſe fie & l'autre non.

IX. Dans tous contrats où l'un ſe fie à l'autre, la promeſſe de celui à qui on ſe fie, s'appelle un pacte : & ce pacte, quoi que ce ſoit ſeulement une promeſſe, qui regarde le futur, néanmoins il transfere le droit, quand ce temps-là eſt venu, auſſi bien comme ſi c'étoit une donation actuelle : car c'eſt un ſigne manifeſte que celui qui a déja effectué, a entendu les paroles de l'autre à qui il ſe fie, comme procédantes d'une pure volonté d'accomplir ſa promeſſe. Les promeſſes donc quand elles ſont faites pour recevoir un bienfait réciproque, ſont des pactes & des ſignes de la volonté, ou du dernier acte de la délibération, par lequel on s'ôte la liberté d'accomplir ou de ne point accomplir ſa promeſſe, & par conſéquent elles obligent : car là où la liberté ceſſe, l'obligation commence.

X. Néanmoins dans les contrats, leſquels ſe font en ſe fiant l'un à l'autre, en ſorte qu'aucune des deux parties n'accompliſſe rien pour le préſent, quand le contrat ſe fait entre perſonnes qu'on ne peut pas contraindre à tenir leur promeſſe, celui qui effectue le premier,

ſachant l'inclination que les hommes ont de prendre leur avantage ſur toutes choſes, ne fait que ſe trahir lui-même, & s'abandonner à l'avarice & à la mauvaiſe foi de celui avec qui il contracte, & ainſi tels pactes ſont invalides. Car il n'y a point de raiſon que l'un tienne ſa promeſſe le premier, s'il ne voit quelque apparence que l'autre en fera de même par après. Or ſi cette apparence eſt valable, c'eſt à celui qui ſe défie à en juger comme il a été dit au chap. 1. article 8. pendant qu'ils ſont tous deux dans l'état de nature. Mais s'il arrive qu'il y ait des perſonnes qui puiſſent contraindre les recuſans à garder leur promeſſe, & leur ôter à tous deux leur jugement particulier dans ce point, alors tels pactes ſont de force, puiſque celui qui effectue le premier, n'a point de ſujet de douter de l'accompliſſement de la promeſſe de l'autre, qui peut être contraint à la tenir.

XI. Et d'autant qu'en tous pactes, contrats, & donations, l'acceptation du droit transféré eſt requiſe, pour faire que ce ſoient de vrais contrats & donations, &c, il eſt impoſſible de faire un pacte ou donation, avec ceux qui ou par nature ou par abſence en ſont incapables, ou s'ils en ſont capables, ne font pas néanmoins paroître actuellement qu'ils uſent d'acceptation; auſſi eſt-il impoſſible de contracter avec la Majeſté divine, ſi ce n'eſt qu'elle ait déclaré quelqu'un qui doit accepter en ſon nom leſdits contrats. Il eſt auſſi im-

poſſible de contracter avec les créatures deſtituées de raiſon, dont nous ne ſaurions connoître la volonté par aucun ſigne évident, faute du commerce de langage.

XII. Un pacte de faire quelque choſe à certain temps & lieu, eſt rompu par celui qui contracte, quand le temps arrivé d'accomplir ſa promeſſe, il ne peut pas y ſatisfaire. Car le pacte d'une choſe impoſſible eſt invalide. Mais un pacte de ne faire pas quelque choſe ſans y marquer un temps préfix, c'eſt-à-dire un pacte de ne jamais faire, eſt rompu par celui qui contracte ſeulement, alors qu'il le viole, ou qu'il meurt. En général, tous pactes peuvent être remis par celui, avec qui le pacte ſe fait, & au profit duquel celui qui fait le pacte, eſt obligé. Celui-là donc avec qui le pacte ſe fait, rompt & diſſout le pacte en laiſſant le droit qu'il y avoit. Au reſte pour la même raiſon toutes obligations peuvent être déterminées par la volonté de celui à qui on s'oblige.

XIII. On demande ſouvent ſi ces conventions, qui ſont extorquées par la crainte ou par force, obligent ou non, comme par exemple, ſi par crainte de la mort un homme a promis à un voleur de lui donner le lendemain mille livres, & de ne l'accuſer point en Juſtice, ſi un tel pacte oblige ou non. Bien que quelquefois un tel pacte doive être tenu pour nul, ce n'eſt pas pourtant à cauſe qu'il a été extorqué par la crainte, qu'il doit devenir invalide. Car il n'y a aucune raiſon pourquoi ce

que l'on fait par crainte, doive être de moindre force, que ce qu'on fait par avarice. Car l'un auſſi bien que l'autre rend l'action volontaire. Et ſi tout pacte extorqué par la crainte de la mort, étoit invalide, il s'enſuivroit qu'aucunes conditions de paix entre des ennemis, ni aucunes lois, ne ſeroient de force, auſquelles on a conſenti par la ſeule crainte. Car qui eſt-ce qui voudroit laiſſer le droit & la liberté que la nature nous donne, de ſe gouverner à ſa fantaiſie & à ſa mode, s'il ne craignoit la mort en ſe le reſervant? Quel priſonnier de guerre devroit-on lâcher en eſpérance qu'il va quérir ſa rançon? Ne devroit-on pas plutôt l'aſſommer, ſi en recevant la vie il n'étoit pas obligé à ſa promeſſe? Mais après l'introduction des lois & de la ſociété civile, le cas peut être changé. Car ſi la loi défend l'accompliſſement d'un tel pacte, alors celui qui promet quelque choſe à un voleur, non-ſeulement ne peut pas, mais doit auſſi refuſer de l'accomplir. Mais ſi la loi n'en défend pas l'accompliſſement, mais laiſſe cela à la volonté de celui qui promet, alors l'accompliſſement eſt licite, & le pacte des choſes licites oblige, même à un larron.

XIV. Celui qui donne, promet ou contracte avec quelqu'un, & puis après donne, promet, & contracte de la même choſe avec un autre, rend invalide le dernier pacte. Car il eſt impoſſible à un homme de transférer & donner à un autre le droit, qu'il n'a plus ſui-

même,

même, & n'a plus le droit qu'il a déja donné.

XV. Le ſerment eſt une proteſtation qui s'ajoûte à une promeſſe, & par laquelle celui qui promet, proteſte qu'il renonce à la miſéricorde de Dieu, s'il manque à ſa parole, & s'il ne l'accomplit ſelon tout ſon poſſible. Cette définition du ſerment eſt tirée des propres termes qui ſont l'eſſence du ſerment, ainſi Dieu me ſoit en aide : Et parmi les Romains, je te prie, ô Jupiter, de maſſacrer celui qui manquera à ſa parole, comme moi j'eſpere égorger cette truie. Le ſerment étant donc fait pour appeller la vengeance divine ſur la tête de ceux qui violeroient les premiers les Oracles, c'eſt une choſe ſuperflue de jurer par des hommes, tant grands ſoient-ils, parce que l'on peut échapper leur punition par pluſieurs moyens, mais non pas celle de Dieu. Or quoique ce fût la coutume parmi pluſieurs Nations, de jurer par la vie de leurs Princes, néanmoins ces Princes affectans de ſe faire rendre des honneurs divins, me faiſoient aſſez connoître qu'ils croyoient qu'on ne devoit jurer par aucune choſe que par la divinité.

XVI. Et puiſque l'on ne peut pas craindre une puiſſance laquelle on croit nulle, & que le ſerment eſt ſuperflu ſans la crainte de celui par qui on jure, il eſt néceſſaire que celui qui jure, faſſe le ſerment dans la forme, laquelle lui-même admet dans ſa religion, & non pas dans la forme de celui qui le fait

jurer. Car quoique tous les hommes par la lumiere naturelle connoiſſent & reverent une divinité ſupérieure & toute puiſſante, néanmoins on ne croit pas jurer par elle dans aucune autre forme ou dans une autre qualité, qu'en celle que leur religion, laquelle ils croient vraie, leur enſeigne.

XVII. Et par la définition du ſerment il eſt conſtant que l'obligation qui vient du ſerment, n'eſt pas plus grande que celle qui vient du ſimple pacte, mais ſeulement il tient les hommes dans la crainte d'une plus grande punition.

XVIII. Les pactes & les ſermens ne regardent que des choſes volontaires & poſſibles. Car celui avec qui l'on contracte, peut & doit croire que le contractant ne peut pas promettre l'impoſſible, car l'impoſſible ne tombe pas en délibération, & par conſéquent aucun pacte n'oblige à rien davantage qu'à faire tout notre poſſible de nous acquitter de notre promeſſe, ou de faire quelque choſe d'équivalent.

CHAPITRE III.

I. Il faut garder les pactes. II. Définition d'injure. III. On ne peut faire injure qu'à celui avec qui on a contracté. IV. La ſignification de ces mots, *juſte*, & *injuſte*. V. La diviſion de la juſtice en commutative & diſtributive, eſt fauſſe. VI. C'eſt une loi de nature, que celui à qui nous nous fions, ne tourne point cela à notre dommage. VII. Définition de l'ingratitude. VIII. C'eſt une loi de na-

ture de s'accommoder les uns avec les autres. IX. L'on doit pardonner ayant pris caution pour l'avenir. X. Les punitions ne regardent que le futur. XI. C'eſt contre la Loi de nature de reprocher quelque choſe à un autre, ou de le mépriſer. XII. La Loi de nature demande la liberté du commerce. XIII. Les médiateurs de la paix doivent jouir d'une ſûreté inviolable.

I. C'EST une maxime indubitable que la nature ne fait rien en vain, & tout le monde tombe d'accord, que tout de même que la vérité de la concluſion dépend également de la vérité des prémiſſes qui la font, ainſi la force du précepte ou de la loi de nature, n'eſt rien que la force des raiſons qui nous y portent. C'eſt pourquoi la loi de nature dont j'ai ci-devant parlé dans le chap. précédent art. 2. à ſavoir, qu'un chacun eût à ſe déporter de ſon droit ſur toutes choſes, &c. ſeroit vaine & inutile, ſi celle-ci n'étoit auſſi une loi fondamentale de la nature, qu'un chacun doit tenir la parole donnée, & accomplir les pactes qu'il a faits. Car quel bien fait-on à un homme, quand on lui promet ou qu'on lui donne quelque choſe, ſi celui qui donne ou qui promet, ne tient pas ſa parole, ou ſe retient toujours le droit de reprendre ce qu'il a donné?

II. L'infraction du pacte, eſt ce qu'on appelle ordinairement injure, laquelle conſiſte en quelque action ou omiſſion, appellée pour cela injuſte. Car c'eſt une action ou omiſſion ſans droit, lequel droit avoit été tranſféré ou

laiſſé auparavant. Il y grand rapport en ce que nous nommons injure ou injuſtice dans les actions & converſations des hommes, & ce qu'on nomme abſurdité dans les diſputes de l'ecole. Car de même qu'on dit que celui qui eſt contraint par la force des démonſtrations de nier ce qu'il avoit auparavant ſoutenu, eſt réduit à admettre une abſurdité, celui auſſi qui par une paſſion déréglée fait ou omet de faire une choſe qu'il avoit promiſe par ſon contrat de faire ou de ne pas faire, eſt dit commettre une injuſtice, & dans toute infraction de contrat il ſe trouve de la contradiction ; car celui qui contracte, veut faire ou ne pas faire pour le temps futur. Et celui qui fait quelqu'action, veut faire pour le temps préſent, qui eſt une partie du temps futur contenue dans le contrat : & ainſi celui qui rompt un contrat, veut que la choſe ſe faſſe, & ne ſe faſſe pas au même temps, ce qui eſt une manifeſte contradiction, & ainſi l'injure eſt une abſurdité dans la converſation, tout de même que l'abſurdité eſt une eſpece d'injure que l'on fait dans la diſpute.

III. Dans toute infraction de contrat, l'injure ſe fait ſeulement à celui avec qui l'on a contracté : mais un autre en peut recevoir le dommage. Par exemple, un homme a promis d'obéir à ſon Maître, qui lui commande de donner de l'argent à un troiſiéme, s'il lui promet de le faire, & qu'il ne le faſſe pas, quoique cela ſoit au dommage de ce troiſié-

me, néanmoins, il ne fera injure qu'à ſon maître ſeulement, car il ne pouvoit pas rompre un contrat avec celui avec qui il n'en avoit pas fait, & par conſéquent ne lui fait aucune injure. Car l'injure conſiſte dans l'infraction du contrat, comme il conſte par ſa définition.

IV. Ces mots juſte & injuſte, juſtice & injuſtice ſont équivoques, & ſignifient diverſes choſes : car lorſqu'on attribue la juſtice & l'injuſtice aux actions, elles ſignifient la même choſe que ſans injure, & avec injure, & font qu'on appelle l'action juſte ou injuſte, mais non pas la perſonne. Car la perſonne doit être nommée, coupable ou innocente : mais quand on attribue ces termes de juſtice ou injuſtice aux perſonnes, ils ſignifient une inclination & affection naturelle, c'eſt-à-dire, des paſſions de l'ame capables de produire des actions juſtes ou injuſtes ; tellement que lorſqu'on dit qu'un homme eſt juſte, ou injuſte, on ne conſidere pas les actions, mais la diſpoſition & l'inclination naturelle qu'il a à les faire. Et ainſi un homme juſte peut avoir fait une action injuſte, & l'injuſte peut agir juſtement non pas une ſeule fois, mais preſque toujours. Car l'injuſte auſſi bien que le juſte, a de la haine pour le péché & pour le mal, mais cette haine vient de cauſes différentes. Car l'injuſte, qui s'abſtient de faire des injures par crainte d'en être puni, montre évidemment, que la juſtice de ſes actions ne dépend que des lois civi-

les, dont viennent les punitions : & les actions dans l'état de nature ne laiſſeroient pas d'être injuſtes & ſemblables à la ſource d'où elles dérivent. On doit donc bien ſe ſouvenir de cette diſtinction de la juſtice & de l'injuſtice, & remarquer que quand l'injuſtice eſt priſe pour la coulpe, l'action eſt injuſte, mais non pas pour cela la perſonne. Et quand la juſtice eſt priſe pour l'innocence, les actions ſont juſtes, & non pas toujours la perſonne. De même quand la juſtice & l'injuſtice ſont priſes pour des habitudes de l'entendement, la perſonne peut être juſte ou injuſte, quoique toutes les actions ne le ſoient pas.

V. On diſtingue d'ordinaire la juſtice des actions en deux eſpeces, ſavoir la juſtice commutative & la diſtributive. On dit que l'une conſiſte en la proportion Arithmétique, l'autre en la Géométrique. La juſtice commutative ſe pratique aux échanges, aux achats, aux ventes, aux emprunts, &c. La diſtributive conſiſte à donner à un chacun ſelon ſon mérite. Cette diſtinction ne me ſemble pas trop vraie, parce que l'injure, laquelle eſt l'injuſtice d'une action, ne conſiſte pas dans l'inégalité de choſes changées, troquées, ou diſtribuées, mais dans l'inégalité que les hommes (contre la nature & la raiſon) veulent avoir les uns par deſſus les autres, de laquelle inégalité nous parlerons ci-après. Et pour ce qui regarde la juſtice commutative qui conſiſte aux achats & aux ventes, &c. quoique la choſe achetée ne

vaille pas tant de beaucoup que le prix qu'on en a donné : néanmoins puiſque l'acheteur & le vendeur ſont juges de ce qu'elle vaut, & par là tous deux ſatisfaits, il ne ſe peut faire aucune injure à aucune des deux parties, puiſqu'ils ne ſe ſont point fiés l'un à l'autre, & qu'ils n'ont point contracté entre eux. Pour ce qui eſt de la juſtice diſtributive laquelle conſiſte dans la diſtribution & diſpenſation des biens d'un chacun, puiſqu'une choſe eſt dite être mienne, parce que j'en puis diſpoſer à ma volonté, je ne fais aucune injure à un homme, ſi je donne plus de mon bien à un autre qu'à lui, ſi ce n'eſt que je ſois obligé au contraire par quelque pacte & par quelque contrat. Et alors l'injuſtice ou l'injure ſe fait dans l'infraction du contrat, & non pas dans l'inégalité de la diſtribution.

VI. Il arrive fort ſouvent qu'un homme fait un plaiſir, ou contribue à la puiſſance d'un autre ſans avoir aucun pacte, mais ſeulement ſur l'aſſurance qu'il a d'acquérir par après les bonnes graces de l'autre, & que par ſon moyen il ſe pourra procurer un plus grand ou pour le moins un égal bienfait. Car les hommes en ſont là tous, même par néceſſité de nature, que tout ce qu'ils font volontairement, ils le font pour l'amour d'eux-mêmes & pour leur bien propre. En ce cas la loi de nature ne permet point qu'un autre s'aſſurant ſur notre bonté, reçoive aucune incommodité ou dommage de ſa franchiſe. Car ſ'il en recevoit, les hommes

ne voudroient pas leur prêter aucune aſſiſtance, ni ſe confier mutuellement, ni ſe rendre à la merci d'un autre, mais aimeroient mieux ſe défendre juſqu'à la derniere goutte de leur ſang. D'où naîtroit une défiance entr'eux, que les hommes ne ſeroient pas ſeulement contraints à ſe faire la guerre, mais même à rejetter les moindres ouvertures de paix comme périlleuſes. Mais cette loi doit avoir lieu ſeulement en ceux qui font un bienfait par pure franchiſe, & non par vanité. Car quand ils le font par le ſeul motif de franchiſe, la fin à laquelle ils aſpiroient, à ſavoir à être par après bien traités, en eſt la récompenſe, auſſi quand ils le font par un motif de vaine gloire, ont-ils déja la récompenſe en eux-mêmes.

VII. Mais puiſqu'en ce cas il ne ſe trouve aucun pacte, l'infraction de cette loi ne doit pas être appellée injure, mais ingratitude.

VIII. C'eſt auſſi une loi de nature, qu'un chacun ſe rende traitable, & s'accommode aux intérêts d'un autre, pourvu qu'il ne renverſe pas les ſiens propres & néceſſaires. Car puiſque les cauſes de la guerre viennent de la paſſion qu'un chacun a de s'accommoder le mieux qu'il eſt poſſible, & de laiſſer le moins qu'il peut aux autres, il s'enſuit que la paſſion, par laquelle nous tâcherons de nous accommoder aux intérêts d'autrui, doit être la cauſe de la paix. Et cette paſſion eſt ce que j'appelle charité définie au chap. 9. art. 17.

IX. Cette loi de nature en renferme une autre non moins importante, qui commande de pardonner les injures qui nous ſont faites, ſi l'autre nous donne quelque ſigne de repentance & une caution pour l'avenir. Car le pardon eſt la paix accordée à une perſonne, qui la demande après nous avoir provoqué à la guerre. Ce n'eſt donc pas charité, mais plutôt crainte, de faire la paix avec un homme, qui ne ſe repent point de ſa faute, & qui ne nous donne aucune caution, pour nous aſſurer qu'il veut être fidelle pour le temps futur. Car quiconque ne ſe repent point, n'a pas encore quitté la volonté d'être votre ennemi, non plus que celui qui fait refus de donner caution, & qui par conſéquent ne cherche pas la paix, mais quelqu'avantage. C'eſt pourquoi ni la loi de nature, ni la charité ne demande pas qu'on pardonne. On le peut néanmoins quelquefois faire par prudence. Autrement ſi l'on refuſoit le pardon, quand on ſe repent, ou que l'on donne caution (puiſque les hommes ne peuvent pas s'empêcher de s'attaquer les uns les autres,) l'on ne feroit jamais la paix, ce qui contredit à la définition de la loi de nature.

X. Puiſque la loi de nature commande qu'on pardonne, pourvu que l'on ſe repente, ou que l'on donne des aſſurances pour l'avenir, il s'enſuit par la même loi que dans la vengeance ou impoſition des peines, l'on n'ait point d'égard à l'offenſe paſſée, mais ſeulement

au bien futur, c'eſt-à-dire, que toute vengeance doit être faite ou pour amender le coupable, ou les autres par ſon exemple, ce qui ſe peut aiſément prouver, ſi l'on conſidere que la loi de nature nous oblige à pardonner quand on nous donne des aſſurances ſuffiſantes pour le futur. Car la vengeance qui regarde ſeulement l'offenſe paſſée, n'eſt autre choſe qu'un triomphe & qu'une gloire d'eſprit, qui n'aboutit à aucune fin. Or ce qui ſe fait ſans aucune fin, eſt vain & tout-à-fait inutile. Cette vengeance donc n'eſt qu'une vaine gloire. Or tout ce qui ſe fait en vain, ſe fait contre la raiſon. D'ailleurs offenſer un autre contre la raiſon, c'eſt renverſer ce que nous avions ſuppoſé être de l'intérêt de chacun, à ſavoir la paix. Or ce qui détruit la paix, détruit auſſi la loi de nature.

XI. D'autant que ſur toutes choſes les témoignages de haine ou de mépris excitent les diſputes & les querelles, en ſorte que l'on eſtime la vie même odieuſe quand il faut endurer des affronts, il faut néceſſairement conclure que c'eſt une loi de nature, qu'on ne doit point faire de reproches à un autre, ni le tenter, ni ſe moquer de lui, ni déclarer par aucun autre geſte, la haine ni le mépris qu'on fait d'une perſonne; mais les hommes ne ſe mettent pas beaucoup en peine de garder cette Loi. Car qu'y a-t'il de plus ordinaire que les reproches des riches aux pauvres, ou des Juges aux criminels? Et quoique de les

affliger de telle ſorte d'injures ne doive pas être une partie du châtiment de leurs crimes, ni que cela ſoit de leur devoir, néanmoins la mauvaiſe coutume a fait, que ce qui étoit permis à un maître de faire à un eſclave, qu'il entretient & nourrit, eſt auſſi permis au plus fort de le faire au plus foible, quoiqu'indépendant de lui.

XII. C'eſt auſſi une loi de nature qu'il y ait une liberté de trafiquer & entretenir le commerce l'un avec l'autre : Car qui accorde à l'un ce qu'il nie à un autre, montre évidemment qu'il hait celui à qui il a dénié. Mais qui fait voir qu'il hait, fait voir qu'il veut la guerre, & ce ſeul ſujet fut la cauſe de la grande guerre, qu'il y eut entre les Athéniens & les Péloponnéſiens. Et ſi les Athéniens euſſent voulu permettre le trafic à ceux de Mégare leurs voiſins, jamais ils n'euſſent eu guerre enſemble.

XIII. A cette loi on peut encore ajoûter celle-ci, qui eſt que les entremetteurs de la paix, & ceux qui ſont employés pour la faire ou la maintenir, puiſſent aller & venir avec toute ſorte de liberté & d'aſſurance. Car puiſque la loi de nature nous commande la paix, la même loi nous doit enſeigner les moyens pour y parvenir. Or ce ne peut être que par le moyen de telles perſonnes.

CHAPITRE IV.

I. C'eſt une Loi de nature qu'on eſtime tous les hommes naturellement égaux. II. C'eſt encore une loi de nature qu'on donne des choſes égales à ceux qui ſont égaux. III. La troiſieme Loi de nature, c'eſt de ſe ſervir en commun d'une choſe qui ne pourra pas être diviſée. IV. Les choſes qui ne peuvent être ni en commun ni diviſées, doivent être diviſées par le ſort. V. Du ſort naturel, droit d'aîneſſe, & premiere poſſeſſion ou préoccupation. VI. Qu'on doit choiſir des arbitres. VII. Qu'eſt-ce que c'eſt que d'être arbitre ? VIII. Qu'on ne doit point preſſer un autre de prendre conſeil contre ſa volonté. IX. Comment on peut connoître ſur le champ ce que c'eſt que la loi de nature. X. Qu'on doit ſuivre les lois de nature, ſi l'on eſt aſſuré que les autres en feront de même. XI. Que le droit ni la Loi de nature ne peut ni ne doit être ôté par aucune Coutume. XII. Pourquoi eſt-ce que les commandemens de la nature ſont appellés lois. XIII. Tout ce qui eſt contre la conſcience d'un homme, qui eſt juge de ſoi-même, eſt contraire à la loi de nature. XIV. Qu'eſt-ce que c'eſt que le mal de la peine, & le mal de la coulpe, la vertu & le vice. XV. La diſpoſition à la ſociété, eſt l'accompliſſement de la loi de nature.

I. Il n'appartient pas à l'état de nature, mais à l'état civil ou politique, de vuider la queſtion de la dignité & du mérite entre deux hommes, qui diſputent de la préférence. Cette erreur n'eſt pas ſeulement propre aux gens peu verſés dans ces matieres, leſquels s'imaginent que le ſang d'un homme eſt plus illuſtre que celui d'un autre, mais même j'en

trouve tachée une perſonne, dont les écrits & les opinions ont en ce temps & en ces quartiers, plus de vogue que celles d'aucun autre. Or cette perſonne met tant de différence entre les puiſſances naturelles des hommes, qu'il ne fait point difficulté d'avancer comme un des principes & une des maximes de ſa politique, qu'il y a des perſonnes nées & faites de la nature pour le commandement, & d'autres pour la ſervitude. Lequel principe n'a pas ſeulement affoibli tout le corps de ſa politique, mais même a donné occaſion à pluſieurs de renverſer & troubler la paix commune des hommes. Car poſé même le cas qu'il y eût tant de diverſité dans la nature des hommes, que la ſeule nobleſſe & vertu intérieure fît la différence du maître & du ſerviteur, & non pas le commun conſentement des hommes; néanmoins on ne ſera jamais d'accord, qui eſt celui qui aura un ſi haut degré de mérite & de vertu, ou qui ſera d'un eſprit ſi bas & ravalé, que d'être incapable de ſe gouverner ſoi-même : vu qu'un chacun naturellement ſe croit auſſi capable de ſe gouverner comme un autre. Et quand il s'eſt trouvé quelque choſe à démêler entre les eſprits les plus ſubtils, & les plus groſſiers, (comme il arrive fort ſouvent dans une ſédition populaire ou une guerre civile) le plus ſouvent les derniers l'ont emporté ſur les autres. Tant donc que les hommes voudront s'attribuer plus d'honneur qu'ils n'en attribuent à autrui, comment pourront-

ils jamais vivre dans la paix & dans la concorde ? On peut donc conclure, que cette loi de nature a été faite pour la paix, qu'un chacun ait à reconnoître les autres qui lui ſont égaux, l'infraction de cette loi s'appelle orgueil.

II. Comme il eſt néceſſaire qu'un chacun céde quelque choſe de ſon droit, auſſi n'eſt-il pas moins important qu'il s'en réſerve quelque choſe : Comme par exemple le droit de ſe défendre, & de jouir de la liberté de l'air, du feu, de l'eau, & de toutes les autres choſes qui ſont néceſſaires à la vie. Car la Loi de nature commande ſeulement qu'on ſe dépouille des droits, qui ne peuvent pas être retenus ſans la perte de la paix. Donc puiſque nous voyons qu'on doit retenir pluſieurs droits, même quand on eſt entré dans une alliance de paix, la raiſon conſéquente & la loi de nature veulent qu'un chacun accorde à un autre les mêmes droits qu'il retient lui-même. Autrement ce ne ſeroit pas reconnoître l'égalité, dont nous avons parlé dans l'art. précédent. Car celui-la ne reconnoît pas le mérite d'une perſonne, qui ne lui porte pas tant de reſpect comme il fait aux autres. Or cette Loi d'attribuer les choſes égales à ceux qui ſont égaux, eſt la même que d'attribuer *proportionalia proportionalibus*, des choſes proportionnées aux proportionnées. Car quand on diſtribue à tous dans la même proportion, on fera la diſtribution ſelon la proportion dans

laquelle ſe trouve le nombre des perſonnes à qui on la fait. Et c'eſt ce que l'on entend par juſtice diſtributive, & ce que l'on doit appeller à proprement parler, équité. L'infraction de cette loi, eſt ce que les Grecs ont appellé πλεονεξία, & ce que l'on interpréte ordinairement, avarice : mais il ſemble que ce ſoit plutôt un déſir déréglé de gagner ſur les autres.

III. Si aucun pacte n'a précédé, la loi de nature demande que les choſes qui ne peuvent pas être diviſées, ſoient en commun, proportionnément au nombre de ceux qui ont à s'en ſervir, ou ſans limitation, quand la choſe eſt en aſſez grande quantité. Car ſuppoſant que la choſe dont on ſe doit ſervir en commun, ne ſoit pas ſuffiſante pour tous ceux qui s'en voudroient ſervir ſans limitation ou reſtriction quelconque, ſi un petit nombre de perſonnes s'en vouloient ſervir davantage que les autres, on ne gardera pas l'égalité requiſe dans l'art. 2. & cela ſe doit entendre de toutes les autres lois de nature, à ſavoir ſi quelqu'autre pacte n'a précédé. Car un homme peut donner le droit qu'il avoit de jouir d'une choſe en commun, & ainſi le cas ſeroit changé.

IV. Dans les choſes qui ne peuvent être ni diviſées ni poſſédées en commun, la loi de nature demande, ou qu'on s'en ſerve tour à tour, ou que l'on ſache par le ſort qui les aura : car ſans cela il n'y auroit point d'égalité. Or dans l'uſage alternatif, celui qui en a la premiere poſſeſſion, doit avoir l'avantage.

Pour réduire cet avantage à l'égalité, il n'y a point d'autre moyen que de ſe ſervir du ſort. Dans les choſes donc qui ne peuvent être diviſées ni poſſédées en commun, la loi de nature commande ou que l'uſage en ſoit alternatif, ou que l'on ſache par le ſort qui en aura la premiere poſſeſſion. Car c'eſt cela ſeulement qui peut maintenir l'égalité, qui eſt commandée par la loi de nature.

V. Il y a deux ſortes de ſorts ; l'un arbitraire, que l'on appelle communément ſort ; haſard, &c. l'autre naturel, comme eſt la primogéniture ou préoccupation, qui n'eſt rien autre choſe que le haſard d'être né le premier. Ce qui a fait que quelques-uns ont appellé l'héritage *Cléronomia*, qui veut autant dire que diſtribution par ſort : *prima occupatio*, la premiere occupation d'une choſe dont perſonne ne s'étoit jamais ſervi auparavant, laquelle vient ordinairement auſſi par haſard.

VI. Quoique l'on s'accorde ſur ces lois de nature, & que l'on tâche de les obſerver, néanmoins voyant la diverſité des paſſions des hommes, qui ſont cauſe que l'on ne connoît que très difficilement par quelles actions, ou par quelles circonſtances d'actions ces lois peuvent être violées, il eſt néceſſaire qu'il ſurvienne pluſieurs controverſes & différens ſur l'interprétation de ces lois, d'où s'enſuivra néceſſairement que la paix ſera interrompue, & que les hommes retourneront à leur premier état de guerre. Pour ôter donc l'occaſion de

toutes

toutes ces controverſes, il eſt néceſſaire de choiſir quelque arbitre & quelque juge, à qui toutes ces deux parties ſe ſoumettent, & dont elles ſe tiennent ſatisfaites. C'eſt donc une loi de nature que dans toute controverſe, les deux parties ayent à choiſir un arbitre, duquel elles ſoient toutes deux aſſurées, afin de ſe ſoumettre à la ſentence & au jugement qu'il donnera : car où un chacun eſt ſon juge particulier, là proprement il n'y a du tout point de juge : de même que là où un chacun retient ſon droit ſur tout, il n'y a point de droit ſur aucune choſe. Or là où il n'y a point de juge, il n'y aura jamais fin de procès, & par conſéquent le droit de guerre eſt en ſon entier.

VII, Un arbitre donc ou un juge, eſt celui à qui toutes les deux parties ſe fient, afin que par ſon jugement il puiſſe mettre fin à leur différent. D'où s'enſuit premiérement que l'arbitre ne doit point être intéreſſé dans le différent qu'il doit juger, car alors il ſeroit partie, & devroit être par la même raiſon jugé par un autre. En ſecond lieu, il ne doit faire aucun pacte, ni aucun contrat avec quelqu'une des deux parties, pour s'obliger à favoriſer plutôt l'une que l'autre. Il ne doit pas même promettre par aucun pacte que ſa ſentence ſera équitable : car ce ſeroit faire les parties juges de ſa ſentence, & ainſi le différent ne ſeroit jamais jugé. Néanmoins a cauſe de la confiance qu'on a en lui, & de l'égalité

qu'il doit conſidérer dans les parties, il péche contre la loi de nature, ſi par amour ou par haine il donne une ſentence, laquelle il ne croit pas lui-même équitable. En troiſiéme lieu perſonne ne ſe doit faire juge des différens des autres, ſans le conſentement de toutes les deux parties.

VIII. C'eſt contre la loi de nature que de vouloir preſſer les autres de prendre ſon avis ou conſeil, ſi les autres le refuſent. Car puiſque les hommes prennent conſeil des choſes qui regardent leur bien propre ou leur mal, & non pas celui de la perſonne qui les conſeille: puiſque le conſeil eſt une action volontaire, & par conſéquent faite pour l'avantage de celui à qui l'on donne le conſeil, on peut alors avec raiſon tenir pour ſuſpects ſemblables conſeils, & quoiqu'il n'y eut aucune occaſion de défiance, néanmoins puiſque le conſeil n'eſt pas bien venu aux oreilles de l'autre, c'eſt une folie d'offenſer en vain celui qui n'eſt pas bien aiſe de vous écouter. Or toute offenſe tend à rompre la paix, c'eſt donc contre la loi de nature, de vouloir forcer un autre de prendre notre conſeil.

IX. Quand l'on verra de combien de ſubtilité & de longs diſcours il a fallu ſe ſervir pour conclure la vérité de ces lois, on pourra croire qu'il ſe trouve bien plus de difficulté à les mettre en pratique dans toutes ſortes d'occurrences, quand un homme n'a pas beaucoup de loiſir d'y méditer. En effet cela eſt

très-vrai, ſi l'on conſidere l'homme ſeulement dans la plûpart de ſes paſſions, comme ſont la colere, l'ambition, l'avarice, & vaine gloire, qui ne tendent qu'à renverſer l'égalité naturelle. Mais ſi l'on ſe trouve dégagé de l'eſclavage de ſes paſſions, il n'y a pas beaucoup de difficulté de connoître même ſur le champ, ſi l'action que je dois faire eſt contre la loi de nature ou non. Car il n'y a qu'une choſe à faire, à ſavoir s'imaginer qu'on eſt à la place de celui avec qui on a à faire, & que l'autre eſt à la nôtre, qui n'eſt rien autre choſe que de changer les balances. Car la paſſion d'un chacun laquelle peſe beaucoup dans ſa balance, ne le fait pas tant en celle d'autrui. Et cette vérité eſt fort bien pratiquée dans le dire commun. *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît.*

X. Si ces lois de nature qui conſiſtent principalement à nous défendre d'être juges dans notre cauſe, & de choiſir ce que nous voulons, & qui nous commandent de nous accommoder aux intérêts d'autrui, étoient miſes en pratique par quelques-uns, & mépriſées par quelques autres, elles feroient que ceux qui les garderoient, ſeroient expoſés en proie à la violence de ceux qui les négligeroient, & laiſſeroient les bons dans une impoſſibilité de réſiſter aux méchans, & même leur commanderoient de les aſſiſter, ce qui eſt contraire à ces lois, qui ne ſont faites que pour la défenſe de ceux qui les gardent. La raiſon donc

& la loi de nature, qui eſt par-deſſus toutes ces lois particulieres, nous donne cette loi en général, que l'on garde ces lois particulieres, pourvu qu'elles ne nous obligent pas à faire quelque choſe contre nos intérêts en les obſervant, pendant que les autres ſe ſervent de notre bonté pour nous ruiner par après. Il s'enſuit donc que ces lois ne demandent point davantage de nous, que la volonté & la réſolution conſtante de faire tout notre poſſible, & d'être toujours prêts à les garder : ſi ce n'eſt qu'il vît cauſe de faire le contraire, & que les autres refuſaſſent de les obſerver en notre endroit. La force donc de la loi de nature n'oblige pas comme l'on parle *in foro externo*, juſqu'à ce que l'on voie des aſſurances pour ceux qui la voudroient garder, mais elle oblige toujours *in foro interno*. La raiſon de cela eſt, que l'obéiſſance étant dangereuſe, la volonté eſt priſe pour l'effet.

XI. Les Coutumes & Ordonnances ne doivent pas être comptées entre les lois de nature. Car toute action qui eſt contre la raiſon, quand elle ſeroit réitérée un million de fois, demeure toujours contre la raiſon, elle n'eſt donc pas de la loi de nature, mais tout-à-fait oppoſée à cette loi : toutefois le conſentement, ou quelque pacte peuvent tellement changer le cas, qu'ils le peuvent faire trouver dans la loi de nature, en changeant les circonſtances ; en ſorte que ce qui étoit devant fait avec raiſon, ſe fera après contre la raiſon. Et néan-

moins cela n'empêche pas que la raiſon ne ſoit toujours la loi de nature. Car quoiqu'un homme ſoit obligé de donner l'égalité à un autre, ſi néanmoins l'autre voit quelque juſte occaſion d'y renoncer, & de ſe rendre inférieur, alors, ſi par après il ne le conſidere que comme inférieur, il ne viole pas pour cela la loi de nature, qui commande que l'on donne l'égalité. En un mot, ſi le conſentement d'un homme peut lui ôter la liberté, que la loi de nature lui a laiſſée, la coutume ne le peut pas. Mais ni la coutume, ni le conſentement des hommes ne peuvent caſſer aucunes des lois de la nature.

XII. D'autant que la loi à parler proprement, eſt une ordonnance ou un commandement, & que ces vérités, en tant qu'elles viennent de la nature, ne ſont pas des commandemens, on ne les appelle pas auſſi des lois à l'égard de la nature, mais ſeulement à l'égard de l'auteur de la nature, qui eſt Dieu.

XIII. Et puiſque les lois de la nature regardent la conſcience, ce n'eſt pas ſeulement en faiſant une action contraire à ces lois, qu'on les viole & qu'on les détruit, mais même en faiſant une bonne action, laquelle néanmoins on croit dans ſon jugement mauvaiſe & contraire à ces lois. Car quoique par haſard il arrive que notre action ſoit bonne, néanmoins dans notre conſcience nous mépriſons la loi.

XIV. Un chacun appelle par une néceſſité

& paſſion naturelle, tout ce qui lui plaît, un bien, & tout ce qui lui déplaît, il le tient pour un mal. C'eſt pourquoi celui qui connoît le moyen de ſe conſerver (qui eſt la fin à laquelle la nature pouſſe un chacun), il le doit nommer un bien, & le contraire un mal. C'eſt là le bien & le mal, qui ne ſont pas appellés tels, par ceux qui ſont emportés par quelque paſſion; mais ſeulement par ceux qui ſuivent la raiſon. C'eſt pourquoi la raiſon ſuggere, que de garder & mettre en pratique ces lois, c'eſt un bien, & de les violer, un mal. De même, l'intention ou diſpoſition de les obſerver, eſt ſelon la raiſon, très-bonne, & leur infraction, très-mauvaiſe: & c'eſt d'ici que vient la diſtinction du mal, & la peine du mal & la coulpe. Car le mal & la peine c'eſt toute ſorte de peine, ou trouble d'eſprit: mais le mal de la coulpe eſt une action contraire à la raiſon, & à la loi de nature. Tout de même l'habitude ou diſpoſition qu'une perſonne a d'agir ſelon ces lois de nature, qui tendent à notre bien, c'eſt ce que l'on appelle vertu; & l'habitude de faire le contraire, on le nomme vice. Comme par exemple, la juſtice eſt une habitude, qui fait que nous gardons les pactes les uns avec les autres: l'injuſtice eſt le vice oppoſé. L'équité eſt une habitude, par laquelle nous ſommes enclins à vouloir de l'égalité: l'orgueil eſt le vice contraire. La reconnoiſſance eſt une habitude qui nous oblige à ne laiſſer paſſer aucun bienfait ſans ſa

récompenſe : l'ingratitude a un effet tout oppoſé. La tempérance eſt une habitude, qui nous enſeigne à nous abſtenir de choſes qui peuvent nuire à notre ſanté. L'intempérance fait le contraire. La prudence n'eſt rien autre choſe que la vertu générale. Pour ce qui regarde l'opinion commune, qui veut que la vertu conſiſte dans la médiocrité & dans le milieu, & le vice dans les deux extrémités, je ne vois aucune bonne raiſon pour la défendre. Je ne vois pas non plus qu'il y ait une telle médiocrité que celle dont elle parle. La hardieſſe peut être vertu, quelqu'extrême qu'elle ſoit, quand la cauſe eſt louable. La peur extrême n'eſt pas vice, lorſque le danger eſt auſſi extrême. De donner à un homme plus qu'on ne lui doit, ce n'eſt pas un vice, quoique de lui en donner moins, ç'en ſoit un. Et quand on donne, ce n'eſt pas la quantité qui fait la libéralité ; mais la cauſe pour laquelle on l'exerce. Et ainſi il en va de toutes ſortes de vertus & de vices. Je ſais bien que cette doctrine touchant la médiocrité eſt d'Ariſtote, mais ſes opinions touchant la vertu & le vice ne ſont autres que celles qu'on recevoit de ſon tems ; mais à préſent elles ſont mépriſées & rejettées par le commun des hommes, & conſéquemment elles n'ont pas trop d'apparence de vérité.

XV. Un point principal de la vertu, c'eſt d'être ſociable avec ceux qui le veulent être, & ſéveres avec ceux qui refuſent la ſociété.

Ce qui eſt auſſi une partie fondamentale de la loi de nature. Car en ſe rendant ſociable on accomplit la loi de nature dans la paix & dans la ſociété civile, & ſe montrer ſévere, & ſe faire craindre des autres, c'eſt ce que la loi de nature demande dans la guerre, où la crainte & la terreur que nous donnons aux autres, nous met-en ſûreté & à l'abri contre leurs efforts & leur violence, & cette ſûreté ne dépend que de la force & puiſſance qu'un chacun a. Or tout de même que le premier conſiſte à faire des actions de vérité & de juſtice, le dernier conſiſte à faire des actions honorables. Ainſi l'équité, la juſtice, & l'honneur contiennent en ſoi toutes autres ſortes de vertus.

CHAPITRE V.

Pluſieurs paſſages tirés de l'Ecriture ſainte pour confirmer les points principaux, dont on a parlé dans les deux Chapitres précédens, touchant la loi de nature.

1. Comme les lois déja expoſées dans les chapitres précédens, ſont appellées lois de nature, à cauſe que la raiſon naturelle les dicte, voire lois morales à cauſe qu'elles regardent les mœurs & la maniere de vivre, auſſi les doit-on appeller lois divines, au regard de Dieu qui en eſt l'auteur : & par conſéquent ne doivent pas être contraires à la parole divine, révélée dans l'Ecriture ſainte. Dans ce chapitre donc, je citerai quelques paſſages de

l'Ecriture ſainte, leſquels ſemblent être les plus conformes à ces lois & qui les confirment beaucoup.

II. Et premiérement la parole de Dieu ſemble fonder la loi divine dans la raiſon, par tous les textes qu'elle attribue à la raiſon, au cœur & à l'entendement. Comme Pſal. 40. 8. *Ta loi eſt dans mon cœur.* Heb. 8. 10. *Après ces jours-là*, dit le Seigneur, *je leur mettrai mes lois dans l'entendement.*, & Heb. 10. 16. Le même ſe trouve, Pſal. 37. 31. où le Prophéte parlant de l'homme juſte, dit : *La loi de Dieu eſt en ſon cœur.* Pſal. 19. 7. 8. *La loi eſt entiere & fortifie l'ame, elle donne la ſageſſe au ſimple, & la lumiere aux yeux.* Jer. 31. 33. *Je leur mettrai ma loi au milieu d'eux & l'écrirai en leur cœur.* Et Job. 1. Dieu même qui eſt le Légiſlateur, eſt auſſi nommé λόγος, verſ. 4. *La lumiere des hommes*, & verſ. 9. *La lumiere qui illumine tout homme venant au monde.* Or dans tous ces textes l'on y voit la deſcription de la raiſon naturelle.

III. Que la Loi divine en tant qu'elle eſt morale, enſeigne auſſi les choſes qui tendent à la paix, il ſemble être manifeſtement confirmé par ces paſſages, Rom. 3. 17. *La Juſtice qui eſt un accompliſſement de la Loi, eſt nommée la voie de paix*, & Pſalm. 85. 10. *La Juſtice & la paix s'entre-baiſeront*, & Matth. 5. 9. *Bienheureux ſont ceux qui aiment la paix, car ils ſeront appellés enfans de Dieu*, & Heb. 7. 2. *Melchiſedech, Roi de Salem, eſt*

interprété Roi de juſtice & de paix, & verſ. 21. *Notre Seigneur Jeſus-Chriſt eſt dit être Prêtre éternellement, de même que Melchiſédech* : d'où l'on peut inférer que la doctrine de notre Seigneur Jeſus-Chriſt enſeigne l'accompliſſement de la loi qui mene à la paix.

IV. Que la loi de nature ſoit immuable & éternelle, il eſt montré par ceci ; que la Prêtriſe de Melchiſedech eſt éternelle, même par les paroles de notre Seigneur, Matth. 5. 18. *Le Ciel & la terre paſſeront, mais pas un iota, ou un ſeul point de la loi ne paſſera, que toutes ces choſes ne ſoient faites.*

V. Il y a pluſieurs paſſages qui prouvent qu'on doit tenir ſa parole, & ne pas rompre les pactes. Pſalm. 51. où étant demandé, verſ. 1. *Seigneur, qui eſt-ce qui demeurera dans votre Tabernacle ?* il eſt répondu, verſ. 4. *Celui qui chemine ſans macule, & qui fait œuvre de juſtice* : & que l'on doit s'entrefaire plaiſir & ſe gratifier l'un l'autre, lorſqu'il n'y a point de pacte qui nous en empêche. Deut. 25. *Tu ne fermeras point la bouche au bœuf qui briſe les grains en ton aire* ; ce que S. Paul interprete. 1. Cor. 9. 9. non pas des bœufs, mais des hommes.

VI. Qu'on ſoit content de l'égalité naturelle, ce n'eſt pas ſeulement une loi fondamentale de la nature, mais auſſi de la ſeconde Table de la Loi divine, Matth. 22. 39. 40. *Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux Commandemens dépendent*

toute la Loi & les Prophetes : ce qui ne doit pas être entendu, comme ſi l'on fût obligé par-là d'embraſſer les intérêts de ſon prochain, comme ſi c'étoient les ſiens propres, ni de lui donner ſon bien, mais ſeulement de croire qu'un autre ſoit digne des privileges & droits, dont il jouit déja, & de lui accorder tout ce que je voudrois qui me fût accordé par un autre; qui n'eſt rien autre choſe, ſinon que l'on doit être humble & content de l'égalité naturelle.

VII. Or qu'en diſtribuant des privileges à des perſonnes qui ſont égales, il en faille faire la diſtribution ſelon la proportion des nombres (ce qu'on nomme donner *æqualia æqualibus, & proportionalia proportionalibus*:) Nous en avons une preuve où Dieu même le commande à Moïſe, Num. 26. 53. 54. *Tu diviſeras la terre ſelon le nombre des noms, à ceux qui ſont le plus, tu donneras la plus grande part, & à ceux qui ſont le moins, la plus petite.* Auſſi que ce ſoit un moyen pour parvenir à la paix, que de décider par ſort, l'Ecriture le montre par ce texte. Prov. 18. 18. *Le ſort appaiſe les contradictions, & juge même entre les puiſſans.*

VIII. Nous avons poſé pour une loi de nature, qu'un chacun ait à pardonner les fautes d'autrui, ce qui n'eſt pas moins de la Nature divine: Car il eſt de l'eſſence de la Charité, (qui eſt le but de toute la Loi) de ne pas s'entre-reprocher ſes fautes, ce que notre Sei-

gneur a enſeigné, Matth. 7. 1. *Ne jugez point, afin que vous ne ſoyez point jugés.* Verſ. 1. & *pourquoi regardes-tu le fêtu qui eſt en l'œil de ton frere, & tu n'apperçois pas un chevron qui eſt dans le tien.* Il eſt auſſi défendu de preſſer un autre de prendre notre conſeil. Car ſi l'on mépriſe l'affection & le deſir que nous avons de corriger l'un & l'autre, de le preſſer davantage, c'eſt le reprendre & le condamner, ce qui eſt le texte précédent, & prouvé encore, Rom. 14. 12. *Ainſi puiſqu'un chacun de nous rendra compte pour ſoi-même à Dieu; ne nous condamnons plus l'un l'autre, mais uſez plutôt de jugement en cela, de ne mettre aucune embûche ou ſcandale à votre frere.*

IX. Davantage la Loi de nature qui commande. *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, eſt confirmée en S. Matth. 7. 4. 12. *Toutes choſes donc leſquelles vous voulez, que les hommes vous faſſent, faites-leur auſſi ſemblablement, car c'eſt la Loi & les Prophetes*, & Rom. 2. 1. *Lorſque tu juges un autre, tu te condamnes toi-même.*

X. Il eſt auſſi manifeſte par l'Ecriture, que les lois ne regardent que le tribunal de la conſcience, & que les actions qui leur ſeront contraires, ne ſeront point punies de Dieu, qu'en ce qu'elles proviennent ou de négligence ou de mépris. Et premiérement que les lois ne ſoient faites que pour la conſcience, il eſt prouvé dans S. Matth. 5. 20. *Car je vous dis, que ſi votre juſtice ne ſurpaſſe la juſtice des*

Scribes & des Phariſiens, vous n'entrerez jamais dans le Royaume des Cieux. Les Phariſiens en apparence étoient très-exacts à accomplir leurs promeſſes, mais il leur manquoit la ſincérité intérieure de la conſcience : autrement notre Seigneur n'eût pas demandé dans les ſiens une plus grande juſtice que la leur : & c'eſt pour cette même raiſon, que notre Seigneur dit : *Le Publicain eſt retourné du Temple juſtifié, & le Phariſien en eſt ſorti plus criminel.* D'ailleurs Jeſus-Chriſt dit, *que ſon joug eſt doux, & ſon fardeau léger :* ce qui vient de ce que Jeſus-Chriſt ne demande que la bonne volonté, & Rom. 14. 23. *Celui qui en fait ſcrupule, eſt condamné s'il en mange.* Dans une infinité d'autres paſſages, Dieu déclare ouvertement qu'il prend la volonté pour l'effet, auſſi bien dans les bonnes que dans les mauvaiſes actions. Par où il eſt manifeſte que l'obſervation de la Loi divine dépend de la conſcience. De l'autre côté il n'eſt pas moins évident, que ſi un homme commet les plus abominables & méchantes actions par une infirmité, toutesfois & quantes qu'il les condamnera dans ſa conſcience, il en aura la remiſſion entiere, & ſera délivré des peines dues à telles actions. *Car toutesfois & quantes qu'un pécheur ſe repentira de ſes péchés, j'ôterai de ma mémoire toutes ſes iniquités*, dit le Seigneur.

XI. Or que la vengeance, par la loi de nature ne doive point avoir pour fin (comme j'ai dit, chap. 3. ſect. 10.) la vaine gloire,

mais ſeulement l'utilité pour l'avenir ; il y en a, qui font difficulté de le croire, comme ſi cette loi ne s'accordoit pas avec la loi divine. Ils objectent que les peines des damnés doivent même durer après le jour du jugement, quand il n'y aura plus de lieu ni pour l'amendement, ni pour le futur. Cette objection ſeroit de grande force, ſi les peines avoient été ordonnées après que les hommes auroient ceſſé de commettre des péchés. Mais puiſqu'elles ont été inſtituées, ou devant, ou au moins durant le péché, elles ſervent beaucoup aux hommes, parce qu'elles retiennent les hommes dans la paix & dans la vertu, par la crainte & terreur qu'elles mettent dans leur eſprit. Et ainſi même cette vengeance ne regarde que le futur.

XII. Enfin il eſt impoſſible qu'aucune loi de la raiſon ſoit contraire à la loi divine. Car Dieu a donné la raiſon à l'homme, pour lui ſervir de lumiere & de flambeau : & ſans doute, que Dieu nous fera rendre compte au jour du Jugement, comment nous nous en ſommes ſervis durant le pélerinage de cette vie mortelle.

CHAPITRE VI.

I. Que ces lois de nature ne ſont pas ſuffiſantes pour ôter l'état de guerre parmi les hommes, juſqu'à ce qu'on en ait donné de meilleures aſſurances. II. Que la loi de nature dans la guerre n'eſt que l'honneur. III. Qu'il n'y a point d'aſſurance ſans la concorde de pluſieurs. IV. Que l'union ou con-

corde de pluſieurs ne peut pas être maintenue, ſi ce n'eſt que quelqu'un ait la puiſſance de tenir tous les autres dans le devoir. V. D'où vient que la concorde ſe trouve entre les animaux irraiſonnables, & non pas parmi les hommes. VI. Que l'union eſt néceſſaire pour le maintien de la concorde. VII. Comment l'union ſe fait. VIII. Définition du Corps Politique. IX. Ce que c'eſt qu'être incorporé. X. Définition du Souverain & du ſujet. XI, Deux eſpeces de Corps Politique, patrimonial, & république.

I. Il a été démontré aſſez amplement dans le traité de la nature humaine, ch. 12. art. 16. que les opinions que les hommes ont conçues des récompenſes & châtimens qui doivent ſuivre leurs actions, ſont les cauſes principales qui produiſent la volonté qu'ils ont de bien ou de mal faire. C'eſt pourquoi dans cet état, dans lequel nous avons fait tous les hommes égaux, & juges de tout ce qui les touche, il faut conclure que la crainte qu'ils ont de l'un & de l'autre, eſt auſſi égale, & que toute la confiance d'un chacun n'eſt fondée que ſur ſa force & ſon adreſſe, & par conſéquent, que quand quelqu'un par une paſſion déréglée ſe laiſſe emporter, & qu'il viole les lois de la nature, il ne doit point s'attendre ſur la parole ni la force d'autrui, mais ſeulement croire que ſa ſûreté dépend de bien prévenir & d'anticiper les deſſeins des autres qui lui pourroient nuire. Et pour ce ſujet le droit qu'un chacun a de faire tout ce qui lui ſemble bon, demeure en ſon entier, comme un moyen né-

ceſſaire à le conſerver. C'eſt pourquoi juſqu'à ce que l'on ait donné des aſſurances & certaines précautions pour ceux qui voudront garder les lois de la nature, les hommes demeureront toujours dans un état de guerre. Car s'il eſt permis à chacun de faire tout ce qu'il croit être à ſon avantage, ou pour ſa sûreté, ce qui dépend principalement du ſecours mutuel qu'on s'entre-prête, de là naît enſuite une crainte & défiance que l'on a de l'un & de l'autre.

II. C'eſt un dire aſſez commun, *inter arma ſilent leges*, que les lois ſe taiſent parmi le bruit des armes. C'eſt pourquoi il ſe trouve fort peu de choſes à dire ſur les lois, qu'on doit garder durant le tumulte de la guerre, où il n'y a point d'autres regles pour ſes actions que l'*eſſe*, ou le *bene eſſe* d'un chacun. Néanmoins la loi de nature défend même dans la guerre d'aſſouvir la cruauté de ſes paſſions, ſi ce n'eſt pour ſon avantage & profit. Car cela montre & témoigne non pas une néceſſité, mais ſeulement une diſpoſition & inclination à la guerre, ce qui eſt contraire à la loi de nature. Nous liſons qu'au temps paſſé la rapine & le brigandage s'exerçoient parmi les hommes, comme un art ou métier particulier. Néanmoins ceux qui vivoient dans cette étrange profeſſion, avoient aſſez d'humanité pour ne pas ſeulement laiſſer la vie à ceux qu'ils voloient, mais même les choſes néceſſaires à la vie, comme leurs bœufs, & leur attélage, & tous les outils de l'agriculture, quoi

quoiqu'ils enlevaſſent le reſte de leurs troupeaux, comme tous les autres meubles moins néceſſaires. Et tout de même que le brigandage étoit licite & permis dans le premier état de la nature, faute d'autre ſureté, & moyen pour ſe maintenir, ainſi la cruauté étoit défendue, & réputée contraire aux mêmes lois, ſi la peur ne ſuggeroit rien à l'encontre. Car il n'y a que la ſeule peur ou crainte qui puiſſe juſtifier un homme, qui tue un autre, & parce que l'on ne ſauroit manifeſter la crainte que l'on a; que par quelqu'action lâche & indigne d'un homme de cœur, laquelle fait voir qu'on ſe défie de ſes propres forces & de ſon courage. Tous ceux qui ont voulu paſſer pour braves & généreux, n'ont jamais commis aucune action qui les pût accuſer de cruauté. Et quoique dans la guerre il n'y ait point de loi, dont l'infraction s'appelle injure, il y a néanmoins des lois dont l'infraction ſe doit appeller deshonneur. En un mot, dans la guerre, la ſeule loi qui doit régler les actions, c'eſt l'honneur; & le droit de guerre, c'eſt la prévoyance & l'adreſſe que l'on a de prévenir les accidens.

III. Mais puiſque le ſecours naturel eſt auſſi bien requis pour la défenſe, que la crainte mutuelle eſt néceſſaire pour la paix, nous devons maintenant voir quels ſecours ſont requis pour la défenſe; & quelles ligues ſont capables de jetter une telle crainte dans l'ame d'un homme, qu'il aime mieux ſe tenir comme il

eſt, que de riſquer ſa propre vie pour envahir les biens d'autrui. Or il eſt évident que le conſentement ou le ſecours mutuel de deux ou trois perſonnes ne peuvent pas cauſer des aſſurances aſſez fermes, & telles que nous demandons. Car il s'en trouveroit, qui ſur l'avantage d'être deux ou trois plus que les autres, ſe hazarderoient inconſidérément à les aſſaillir. C'eſt pourquoi avant que de s'aſſurer ſur le ſecours d'autrui, il faut que le nombre de ceux qui forment une ligue défenſive, ſoit ſi grand, qu'un petit ſurcroit qui ſurviendroit aux ennemis, ne ſoit pas un avantage très-conſidérable pour leur rendre la victoire infaillible.

IV. Mais quelque grand que ſoit le nombre de ceux qui s'uniſſent pour leur défenſe commune; ils n'avanceront jamais guères, ſi tous d'un commun conſentement ne dreſſent leurs actions à une même fin: En quoi conſiſte, comme je l'ai montré autre part, l'eſſence de la concorde dans une multitude de perſonnes aſſemblées, quoi qu'elle ſoit cauſée ou par la crainte d'un ennemi préſent, ou par l'eſpérance de la victoire du butin, ou de la vengeance, & qu'elle puiſſe durer auſſi long-temps que l'action, pour laquelle elle a été faite. Néanmoins conſidérant la diverſité des eſprits & des paſſions des hommes, qui par une néceſſité naturelle diſputent entr'eux pour l'honneur & la dignité, Je tire cette conſéquence, que non ſeulement il eſt impoſſible

que ce conſentement des eſprits à s'entr'aider réciproquement, ſoit de longue durée, mais qu'à peine voudront-ils demeurer en paix entr'eux-mêmes, s'il n'y a quelque crainte commune à tous qui les empêche de tomber dans ce déſordre.

V. Je ſai bien que l'on peut objecter à ceci, l'expérience qu'on a de certains animaux, leſquels quoique privés de la raiſon, ne laiſſent pas néanmoins de vivre dans une tranquillité & bonne intelligence, & garder un ſi bon ordre parmi eux, que l'on ne voit jamais arriver entr'eux aucun déſordre, ni tumulte. Ce qui ſe peut voir dans les abeilles, que l'on compte pour ce ſujet parmi les animaux, politiques & ſociables. Qu'eſt-ce qui empêche donc que les hommes qui prenoient toutes les commodités qui viennent de la concorde, ne la puiſſent continuer entr'eux, ſans y être contraints par quelque puiſſance ſupérieure, auſſi-bien que les abeilles le font? A quoi je réponds qu'entre les autres animaux, il n'y a aucune diſpute du point d'honneur, n'y de dignité comme il s'en rencontre parmi les hommes. Et comme de cette conteſtation nait la haine & l'envie: Auſſi ces deux paſſions ſont cauſe des ſéditions & des guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Secondement, les appetits de ces animaux ſont tous conformes, & ſe portent à un bien & aliment commun à chaque particulier. Mais les paſſions déréglées des hommes, font qu'ils tâchent d'a-

voir le commandement, & qu'ils veulent amaſſer des richeſſes, qui comme elles ſont différentes en chaque particulier, auſſi ſont-elles les ſources des débats & querelles qui les ſuivent ordinairement. En troiſiéme lieu, les animaux privés de la raiſon, ne voyent pas, ou ne s'imaginent pas voir de défauts en leurs polices : d'où vient qu'ils demeurent contents & ſatisfaits, & dans une paix éternelle. Mais en une République il ſe trouve toujours quelqu'un qui ſe croit plus ſage que les autres, & qui tâche pour cela de corriger les défauts qu'il y remarque : & comme diverſes perſonnes ont des vues différentes, & veulent uſer de divers moyens & remedes, auſſi de cette diverſité d'opinions naît la guerre des volontés. En quatriéme lieu, les bêtes n'ont pas aſſez à leur commandement l'uſage de la voix, pour en pouvoir exciter dans les ames des autres la ſédition & les troubles : Mais les hommes ont une langue pour exprimer leurs paſſions, & les imprimer dans les autres. En cinquiéme lieu, elles n'ont aucune appréhenſion ny connoiſſance du droit, ou de l'injure ; mais ſeulement du plaiſir, ou de la douleur : d'où vient qu'elles ne s'entr'attaquent point, ny ne s'aviſent pas de cenſurer les actions de leur Chef durant qu'elles ſont à leur aiſe, & dans l'indolence, là où les hommes qui ſe font Juges eux-mêmes du droit & de l'injure, ne ſont jamais tant portés à la ſédition, que quand ils jouiſſent d'une grande abondance, & d'une profonde

paix. En dernier lieu, la concorde naturelle qui ſe trouve parmi ces animaux, eſt un ouvrage de Dieu, là où celle des hommes eſt artificielle & ne ſubſiſte que ſur des paroles données & des engagemens libres de part & d'autre. Il n'eſt pas bien étrange que la concorde de ces animaux qui vivent enſemble dans quelque ſorte de communauté, ſoit de plus longue durée que celle des hommes, qui n'eſt qu'un ouvrage de l'art & non pas de la Nature.

VI. Il eſt donc vrai que le conſentement, par lequel j'entends l'union de pluſieurs volontés tendantes à une même fin, ne ſuffit pas pour donner des aſſurances & précautions certaines qu'on aura une paix commune, ſi l'on n'établit quelque puiſſance ſupérieure & générale, qui puiſſe contraindre les particuliers, & de garder entr'eux la paix établie, & de joindre leurs forces contre l'ennemi commun. Cela ne ſe peut faire que par un ſeul moyen, à ſavoir par l'union, laquelle conſiſte en ce qu'un chacun ſoumette ſa volonté propre à celle d'un autre, ou d'un certain nombre de perſonnes, qui eſt ce qu'on appelle Conſeil. Car je définis le Conſeil, une aſſemblée de pluſieurs perſonnes qui déliberent de quelque choſe qu'il faut faire pour le bien commun de tous les Citoyens.

VII. Or l'union conſiſte principalement en cela, que chacun s'oblige par un contrat exprès, & promet à un certain homme, ou à une certaine Aſſemblée, faite & établie par

le commun conſentement de tous, de faire ou de ne faire pas ce que cet homme ou cette aſſemblée lui commanderont de faire, ou qu'ils lui défendront. Davantage, ſi c'eſt une aſſemblée & un conſeil, a qui on promet obéiſſance, alors on doit promettre & s'obliger par un pacte, qu'un chacun tiendra pour un commandement légitime de tout le conſeil, de faire ce qui aura été réſolu & ordonné par la plus grande partie des perſonnes qui le compoſent. Et bien que la volonté ne ſoit pas à proprement parler, volontaire d'elle-même, mais bien le principe des actions auxquelles on donne ce titre, néanmoins quand on s'oblige par contrat de ſoumettre ſa volonté à la diſpoſition d'un autre, ce n'eſt rien autre choſe que faire tranſport de ſon droit & de ſes forces à celui auquel on promet l'obéiſſance. Et par ce moyen, celui qui eſt une fois établi pour Chef, peut déſormais en ſe ſervant de la force & pouvoir d'un chacun, contraindre les particuliers à maintenir entr'eux l'union & la concorde.

VIII. L'union faite de la ſorte, c'eſt ce que l'on appelle à préſent un Corps politique, ou ſociété civile, que diſent les Grecs πολις, c'eſt-à-dire, une Cité ou une Ville ; laquelle on peut définir, une multitude de perſonnes, qui ne ſont néanmoins qu'une aſſemblée, établie par un pouvoir & conſentement commun pour le bien public, pour la paix & la défenſe commune.

IX. Et comme cette union dans un Corps politique eſt établie avec une puiſſance ſur tous les membres particuliers de ce Corps, pour le bien public ; auſſi peut-on établir & choiſir d'entre cette multitude, une union de certaines perſonnes, laquelle nous appellerons une union ſubordonnée, pour faire quelqu'action pour leur bien commun, ou pour le bien de la Ville, comme pour le trafic, & autres choſes. Ces Corps politiques ſubordonnés ſont appellés Communautés ; & ils ont autant de pouvoir ſur les particuliers de leur Communauté, que la Ville, dont ils ſont les membres, leur en a donné.

X. Dans toutes Villes ou Corps politiques non ſubordonnés, mais indépendans, la ſeule perſonne, ou le Conſeil, à qui les particuliers ont donné cette puiſſance commune, doit porter le titre de Souverain, & ſa puiſſance eſt une puiſſance ſouveraine ; laquelle conſiſte dans la force & pouvoir, dont chaque membre s'eſt dépouillé en contractant, pour lui en faire le tranſport. Mais parce qu'il eſt impoſſible qu'en effet & réellement on faſſe un tranſport de ſa force à un autre, ou qu'un autre la puiſſe recevoir, on doit entendre que de faire tranſport de ſa puiſſance & force, ce n'eſt rien autre choſe que de renoncer au droit de réſiſter à cette perſonne, à qui on en fait le tranſport. C'eſt pour cela que chaque membre du Corps politique, eſt appellé ſujet, comme qui diroit, un homme ſujet à la puiſſance du Souverain.

XI. La cauſe en général, qui fait qu'une perſonne ſe range ſous la puiſſance d'un autre, eſt, (comme j'ai déja prouvé) la crainte mutuelle de ne pouvoir pas ſans cela ſe conſerver long-tems. Or un homme peut ſe rendre ſujet de celui qui l'attaque, ou l'attaquer, parce qu'il le craint : ou enfin pluſieurs ſe peuvent ranger ſous la puiſſance de quelqu'autre, duquel ils eſperent la protection. De la premiere façon de s'aſſujettir il en réſulte un Corps politique, que l'on peut appeller naturel, d'où naiſſent deux différentes eſpeces de domination, la paternelle, & la deſpotique. Mais quand on ſe range ſous la puiſſance d'un autre par un conſentement de pluſieurs, le Corps politique qu'ils font, eſt pour l'ordinaire appellé République, pour le diſtinguer de l'autre, quoique ce nom de République leur ſoit commun à tous deux. Je traiterai en premier lieu, des Républiques, & puis enſuite, des Corps politiques, Patrimonial, & Deſpotique.

SECONDE PARTIE.

CHAPITRE I.

I. Introduction II. Qu'eſt-ce que multitude devant l'union. III. Qu'il faut un conſentement exprès de tous les particuliers. IV. L'union ou l'état Démocratique Ariſtocratique & Monarchique, peuvent être établis pour toujours, ou, &c. V. Sans des aſſurances certaines on ne doit pas ſe dépouiller d'aucun droit particulier. VI. Les pactes ne ſont pas capables de donner des aſſurances, ſans la crainte de quelque puiſſance ſupérieure qui peut contraindre. VII. Ce que c'eſt que puiſſance de contraindre. VIII. Et l'épée de la guerre. IX. Que celui qui tient l'épée de la guerre, doit être juge de tous les différents. X. Définition des lois civiles. XI. Que c'eſt au même à nommer les Magiſtrats & Officiers. XII. Que celui qui a la puiſſance Souveraine, n'eſt juſticiable de perſonne, ni tenu aux lois de l'état. XIII. Une République ſuppoſée, dans laquelle les lois ſeroient premiérement établies, & puis après la République. XIV. Cette ſupposition refutée XV. L'opinion, de ceux qui croient qu'il y a des eſpeces de gouvernement compoſée & mixte XVI. Cette opinion eſt refutée. XVII. Ce que c'eſt qu'un gouvernement mixte. XVIII. La raison & l'expérience prouvent qu'il y a dans toute ſorte de Gouvernement & d'états une puiſſance Souveraine. XIX. Quelques principaux ſignes & marques de Souveraineté.

I. DANS un diſcours de la nature humaine déja imprimé, j'ai traité tout au long, de la force & état naturel de l'homme, à ſavoir de ſa connoiſſance & de ſes paſſions dans les onze premiers Chapitres, & comme elles ſont principes de toutes les actions, dans le dou-

ziéme, & dans le dernier, à quel état ces mêmes paſſions portent les hommes. Dans le premier chap. de ce traité, j'ai dit quel état leur ſuggere la raiſon, c'eſt-à-dire, quels ſont les principaux points & articles de la loi de nature; dans le 2. 3. 4. 5. & en dernier lieu, comment d'une multitude naturelle des hommes, il ſe fait par les pactes & contrats mutuels une perſonne civile, ou Corps politique. Dans cette ſeconde Partie j'y dois conſidérer la nature du Corps politique, & de ſes lois, que nous appellons civiles: & parce qu'il a été démontré dans le dernier Chapitre de la premiere partie, art. dernier, qu'il n'y avoit que deux ſortes de Corps politique; l'un artificiel & arbitraire; qui a quelque rapport & reſſemblance avec une création, laquelle ſe fait par une puiſſance divine, en tirant la choſe créée, de ſon premier néant; l'autre naturel, & fait par néceſſité, qui eſt comme une génération de ce Corps. Je parlerai en premier lieu du Corps politique, qui a été établi par une aſſemblée & avec le conſentement d'une multitude.

II. Ayant en ce lieu à parler d'une multitude d'hommes, qui ſe vont unir & s'aſſembler en un Corps politique, pour être en aſſurance l'un contre l'autre, & contre les attaques d'un ennemi commun, & cela par des contrats & pactes: avant que de ſavoir quels pactes ils doivent faire, je dois connoître quelle ſorte de perſonnes ce ſont, & quelle eſt leur

fin. Et premiérement pour ce qui concerne les perſonnes, comme ils ſont pluſieurs, auſſi les conſidérai-je ici faiſant nombre ſans unité. En effet on ne doit jamais attribuer une action faite par une multitude de perſonnes aſſemblées enſemble, à la multitude comme ſienne propre, ni l'appeller l'action de la multitude, ſi ce n'eſt qu'un chacun y ait mis la main, & que tous ſans exception, ayent d'un commun conſentement concouru à la faire. Car dans une multitude, quoiqu'un chacun prête la main à faire quelque choſe, il y a néanmoins autant d'actions & de deſſeins, qu'il y a de perſonnes. Car même dans une ſédition, quoique la plûpart s'accordent enſemble, & conſpirent à faire un même mal : néanmoins au milieu de cette union ils demeurent toujours dans un état de guerre, comme nous liſons de ces Juifs aſſiégés dans la Ville de Jéruſalem, leſquels à même tems avoient guerre contre leurs ennemis, & entr'eux-mêmes. Quand donc on dira qu'une multitude d'hommes a fait une action, cela ſe doit entendre, comme ſi elle avoit été faite par le conſentement, non ſeulement de la plus grande partie, mais de chaque particulier de la multitude. En ſecond lieu quoique pluſieurs s'aſſemblent, avec intention de s'unir enſemble, ils ne laiſſent pas d'être toujours chacun dans ſon état, & dans cet état chacun à bien droit ſur toutes choſes, mais néanmoins ce droit étant invalide, comme j'ai déja prouvé ch. 1. art. 10.

ils ſe trouveront dans un état, auquel perſonne ne jouira d'aucune choſe. Car parmi eux il n'y a nulle diſtinction, ni lieu pour Mien, & Tien.

III. La premiere choſe donc qu'ils doivent faire après s'être aſſemblés, c'eſt qu'un chacun demeure d'accord avec ſes compagnons de la choſe, qui peut les conduire à leur fin. Or cela ne peut arriver par aucun autre moyen imaginable, qu'en s'accordant enſemble, que déſormais l'avis & la volonté de la plus grande partie de leur nombre, ou celle de certaines perſonnes par eux choiſies & nommées à cela, ou enfin la volonté d'un ſeul homme élu pour chef ſera tenue & priſe pour la volonté de tous en général. Après quoi ils ſont unis, & ne ſont qu'un Corps politique. S'ils ont arrêté que la volonté de la plus grande partie de l'aſſemblée ſera tenue pour la volonté de tous les particuliers, alors on appelle cette union, Démocratie; c'eſt-à-dire, un gouvernement dans lequel un nombre total, ou autant de perſonnes qu'il leur a plû arrêter, étant légitimement aſſemblées, ſont le Souverain de l'état, & chaque particulier en eſt le ſujet. Si chaque particulier a tranſporté & engagé ſes volontés dans un certain nombre de perſonnes choiſies & triées d'entre les autres, alors il ſe fait une Oligarchie, ou Ariſtocratie, leſquels termes ne ſignifient que la même choſe, mais au reſte font connoître les diverſes paſſions de ceux qui s'en ſervent.

Car quand le gouvernement de ceux, qui ont cette charge, nous plaît, on l'appelle Ariſtocratie : s'il ne nous plaît pas, on le blâme en lui donnant le nom d'Oligarchie. En dernier lieu, ſi l'on a conſenti, que la volonté d'un ſeul homme, ſera tenue pour la volonté de tous en général, alors c'eſt ce que l'on nomme Monarchie, & cet homme eſt le Souverain, & les autres ſes Sujets.

IV. Or ces diverſes ſortes de gouvernement, & d'union ont été inſtituées ou abſolument, c'eſt-à-dire, ſans en limiter la durée, ni donner des bornes, ou avec limitation, & juſqu'à certain terme. Mais d'autant que nous parlons ici d'un Corps Politique & d'un gouvernement établi pour la ſureté & défenſe perpétuelle de ceux qui l'ont inſtitué, qui pour ce ſujet ne déſirent rien plus que la perpétuité de ce bien, je paſſerai ſous ſilence ceux qui ſont limités & ſeulement temporains, & ne ferai mention que de ceux qui doivent durer pour jamais.

V. La fin & la cauſe, qui porte un homme à ſe deſſaiſir entre les mains d'un autre, ou de pluſieurs enſemble, du droit qu'il avoit de ſe défendre, & de réſiſter par ſes propres forces, quand bon lui ſembleroit, eſt la ſureté qu'il attend, ou l'eſpérance qu'il a d'être protégé & défendu par ceux, à qui il fait ce tranſport. Or alors un homme peut ſe croire en ſureté, quand il prévoit qu'on ne lui peut faire aucune violence ou tort, ſans que l'autre qui le fait, n'en ſoit puni & châtié par le Souve-

rain, à qui ils ont promis l'obéiſſance en effet. Sans cette aſſurance & précaution il n'eſt pas raiſonnable qu'un homme ſe deſſaiſiſſe de ſon droit, ni qu'il quitte les avantages qu'il avoit, pour ſe rendre comme une proie à l'attaque & violence de ſes ennemis. C'eſt pourquoi, quand on n'a pas encore établi aucune puiſſance Souveraine, qui puiſſe donner cette précaution & ſureté, le droit, qu'un chacun a de faire tout ce qui à ſon jugement lui paroit raiſonnable, demeure en ſon entier. D'ailleurs quand un homme particulier ſelon ſon avis a droit d'employer ſa force pour la réſiſtance, alors on doit ſuppoſer qu'un chacun a le même, & par conſéquent qu'il n'y a pas encore aucune forme de République, ou Corps Politique. Pour ſavoir donc, combien dans l'établiſſement d'une République un chacun ſoumet ſa volonté à la puiſſance d'autrui, cela dépend de la connoiſſance de la fin, qui eſt la ſureté de tous les membres de l'Etat. Car tout ce dont l'on croit le tranſport néceſſaire pour acquérir cette fin, eſt en effet transféré : autrement un chacun retient toujours la liberté & droit naturel de ſe défendre & de ſe mettre à couvert de la violence d'autrui.

VI. Il ne ſuffit pas pour avoir cette aſſurance qu'un chacun faſſe des pactes, ou promette par écrit à ſon voiſin qu'il les gardera ; Et on ne doit pas les appeller des lois, puiſqu'ils n'empêchent pas que les hommes ne demeurent toujours dans l'état de nature & de guerre. Il faut

de plus qu'il y ait une puiſſance ſupérieure, qui puiſſe contraindre les particuliers par la crainte d'être punis, à tenir leurs promeſſes. Car puiſque les volontés de la plupart des hommes ne ſont reglées que par la crainte, & que l'on ne craint pas une puiſſance qui ne l'eſt pas en effet ; la plupart des hommes pouſſés par la violence de leurs paſſions, comme par l'avarice, l'amour & la colere, ſe laiſſeront aiſément emporter à violer la foi de ces traités, & ainſi les autres, qui ſans cela les euſſent accomplis, ſont mis en leur liberté, & n'ont point d'autres lois ni règles qu'eux-mêmes & leurs intérêts.

VII. Puiſque cette puiſſance de contraindre conſiſte principalement, comme l'on peut voir au chap. 2. art. 3, par. 1. à ne pas réſiſter, comme on pouvoit devant, à celui à qui on l'a donnée, il s'enſuit donc que perſonne dans quelque République que ce ſoit, ne peut avoir droit de réſiſter à celui, ou à ceux qui ſont en poſſeſſion de cette puiſſance, ou, comme on parle ordinairement, de l'épée de juſtice, pourvu qu'il ſoit poſſible de ne pas réſiſter. Car par. 1. chap. 2. art. 18. les pactes n'obligent qu'à faire ce que l'on peut.

VIII. D'autant que ceux qui ſont ſous la protection de cette épée de juſtice, qui tient tous les ſujets dans la crainte & la ſubjection, qui jouiſſent bien entr'eux d'une paix aſſez aſſurée, mais ſont néanmoins encore en danger, & expoſés à la violence & cruauté des ennemis

étrangers. Si on ne trouve quelque moyen de joindre & unir leurs forces pour y réſiſter, il vaudroit autant qu'ils n'euſſent point cette paix domeſtique. C'eſt pourquoi un chacun doit s'obliger par pacte à contribuer de toutes ſes forces pour la défenſe commune, & pour s'oppoſer à l'aſſaut des ennemis. Mais parce que chaque particulier a cédé & fait tranſport du droit qu'il avoit de ſe ſervir en toute occaſion de ſa force, à celui ou à ceux qui tiennent l'épée de juſtice : il faut de toute néceſſité que la puiſſance de défendre, c'eſt-à-dire l'épée de guerre, ſoit entre les mains de celui qui tient l'épée de juſtice, & par conſéquent ces deux épées n'en font qu'une, & ſont eſſentielles & inſéparables de la puiſſance ſouveraine.

IX. Or d'autant que ce droit de glaive n'eſt autre choſe que l'autorité de s'en ſervir quand on le jugera néceſſaire : Il s'enſuit que la puiſſance de juger de toutes ſortes de différens, dans leſquels l'épée de Juſtice eſt d'uſage, ou de déterminer des choſes qui regardent la guerre, dépendent de celui-la même qui en poſſede la Souveraineté.

X. Au reſte, vu qu'il n'eſt pas moins important au bien de la paix, & que c'eſt une choſe plus néceſſaire de prévenir la violence, & empêcher les déſordres, que de les appaiſer, ou de les punir quand ils arrivent, & que toute querelle naît des différentes opinions que les hommes ont ſur les queſtions du mien & du tien, du juſte & de l'injuſte, du bien &

du

du mal, & autres ſemblables que chacun eſtime à ſa fantaiſie & ſelon ſon caprice, c'eſt à la même Souveraine puiſſance à preſcrire certaines meſures publiquement reçues, par leſquelles chacun puiſſe ſavoir ce qui lui appartient, & ce qui eſt à un autre, ce que c'eſt que l'on doit appeller bien ou mal, comme auſſi à donner des regles, pour connoître ce qu'il faut faire, ou ne pas faire. Or ces regles & meſures des actions des ſujets, ſont ce que l'on nomme les loix civiles ou politiques, leſquelles doivent être établies par celui qui a le droit de glaive, ou de l'épée de guerre, afin qu'il puiſſe contraindre & forcer les ſujets de les garder. Car autrement elles ſeroient faites en vain.

XI. D'ailleurs, à cauſe que ce ſeul homme qui a cette puiſſance, ne peut pas aſſiſter en perſonne à tous les différens de la République, ni lui ſeul déterminer de toutes les affaires concernant le bien public, ni mettre en exécution toutes les délibérations qui ſont de la paix ou de la guerre, ſans l'aide de quelques Miniſtres & Officiers ſubalternes, il s'enſuit que c'eſt à la même puiſſance à choiſir telles perſonnes, & à limiter leur pouvoir : puiſſance de laquelle nous avons fait dépendre le jugement de toutes les choſes de conſéquence.

XII. Enfin de ce que chaque particulier a ſoumis ſa volonté à la volonté de celui qui poſſede la puiſſance ſouveraine dans l'Etat, en ſorte qu'il ne peut employer contre lui ſes forces, il s'enſuit que le Souverain doit être in-

juſticiable, c'eſt-à-dire, avoir impunité de tout ce qu'il entreprend.

XIII. Or tous les droits de la puiſſance Souveraine, à ſavoir de ſe ſervir quand bon lui ſemble, tant de l'épée de juſtice, que de celle de la guerre, d'établir ou abolir les lois, juger les procès, punir les crimes, choiſir tous les Officiers & Magiſtrats, avec pluſieurs autres qui ſont attachés à ceux-ci, font que la puiſſance Souveraine n'eſt pas moins abſolue dans l'Etat, devant l'établiſſement de la République, que celle qu'un chacun avoit de faire, ou ne pas faire, ſelon ſa fantaiſie & ſon plaiſir. Et voilà ce que quelques-uns, qui n'ont pas expérimenté les miſeres & le déplorable état auquel les hommes ſont réduits par une longue guerre, trouvent dur & ſi fâcheux, qu'ils ne peuvent pas ſe réſoudre à embraſſer les conditions & faire les pactes, & les ſoumiſſions que nous avons démontrées être néceſſaires pour avoir la paix. C'eſt pourquoi il y en a qui ſe ſont imaginés que l'on pouvoit établir une République en telle façon, que la puiſſance Souveraine ſeroit limitée, & auroit les bornes qu'on s'accorderoit de lui donner. Et voici comme ils en bâtiſſent l'idée. Ils ſuppoſent que pluſieurs perſonnes s'étant accordées ſur quelques articles, à qui elles donnent l'autorité de faire des Lois, elles arrêtent entr'elles la façon dont elles veulent être gouvernées. Cela étant, diſent-ils, qu'elles choiſiſſent par un commun conſentement, un hom-

me, ou un nombre de perſonnes qui ayent le ſoin de voir que ces articles ſoient mis en exécution. Or afin qu'ils le puiſſent faire, on leur aſſigne quelque proviſion limitée, & certains revenus, pris ſur les impôts & tributs publics: que ſi ces gens en uſent mal, ils en ſeront auſſi-tôt dépouillés par un accord commun de ceux qui leur avoient donné cette puiſſance. Ainſi ils penſent avoir heureuſement établi une République, dans laquelle il n'eſt pas permis à aucun particulier de ſe ſervir du glaive privé pour ſa défenſe, en quoi ils ſe trompent bien fort.

XIV. Car premiérement comme il eſt néceſſaire que celui qui manie les deniers & revenus publics, ſe mêle auſſi d'en lever à ſa diſcrétion, & de maintenir les troupes & forces pour la guerre: Si d'ailleurs les revenus ſont limités & bornés, il faut auſſi que les forces le ſoient. Or des forces limitées contre la puiſſance d'un ennemi, laquelle nous ne pouvons pas limiter, ne ſont pas ſuffiſantes pour la défenſe commune. Donc s'il arrive qu'un ennemi puiſſant envahiſſe cet Etat imaginaire avec de plus grandes forces, & qui ſurpaſſent celles de cette République, & qu'il n'y ait plus aucun moyen d'en lever davantage, alors il ſera permis à un chacun de pourvoir le mieux qu'il pourra, à ſa ſûreté, & cette liberté, c'eſt ce que nous avons appellé le glaive privé. Ainſi donc voilà l'état de guerre qui eſt de rechef introduit. Mais puiſque le droit d'avoir

en ſa puiſſance les revenus, n'eſt d'aucun uſage ſans celui de commander les hommes, il faut de toute néceſſité que celui qui doit faire mettre en exécution les articles dont nous avons parlé dans l'art. précédent, ait auſſi le droit de ſe ſervir & employer les forces de chaque particulier. Or la raiſon qui lui donne ce droit ſur chacun en particulier, fait auſſi qu'il l'a ſur tous en général. Et voilà comme la puiſſance eſt abſolue, car qui a droit ſur toutes leurs forces, a droit d'en diſpoſer comme il lui plaît. De plus, poſé le cas que ces forces & revenus limités viennent une fois à manquer, & que les mêmes perſonnes s'aſſemblent derechef pour faire des recrues, qui eſt-ce qui aura le pouvoir de les aſſembler, c'eſt-à-dire, de les forcer & contraindre dans cette néceſſité de s'unir? Car ſi celui qui demande ces recrues, a le droit & le pouvoir de les y contraindre, alors il a auſſi une puiſſance ſouveraine & abſolue; mais s'il n'a pas ce droit, alors chaque particulier a la liberté de venir, ou de ne pas venir à cette aſſemblée, d'établir une nouvelle République, ou non, & ainſi le glaive privé eſt de rechef introduit parmi les hommes; mais ſi l'on ſuppoſe que ces perſonnes viennent d'eux-mêmes & de leur propre mouvement pour délibérer de ces recrues, s'il eſt dans leur choix de les donner, ou de ne les pas donner, il eſt auſſi dans leur choix que la République ſubſiſte, ou non, & ainſi il n'y a aucune obligation civile qui puiſſe les

empêcher de ſe ſervir de leurs forces privées, s'ils jugent que cela ſoit néceſſaire pour leur ſûreté. C'eſt donc une choſe impoſſible, & qui ſe trouve ſeulement dans l'idée, de vouloir premiérement faire des lois civiles, & puis après bâtir là-deſſus un Corps politique : comme ſi la police faiſoit le Corps politique, & non le corps politique la police.

XV. D'autres, pour éviter les rudes & fâcheuſes conditions comme il leur ſemble, de cette ſoumiſſion abſolue, laquélle par haine ils nomment eſclavage, ont inventé comme ils croient un gouvernement mixte & compoſé de trois ſortes d'Etats : Par exemple, ils ſuppoſent qu'on ait donné la puiſſance d'établir des lois, à quelqu'aſſemblée Démocratique, la puiſſance de juger & délibérer à quelqu'autre, & l'adminiſtration des lois à quelque troiſieme, ou bien à un ſeul homme, & ce gouvernement ils l'appellent une Monarchie mixte, ou une Ariſtocratie mixte, ou une Démocratie mixte, ſelon que l'une de ces trois ſortes de gouvernement prédomine plus apparemment. Or dans une telle République, ils s'imaginent que d'une part ils ont adouci cette impérieuſe domination ; & que de l'autre ils ont encore ôté aux particuliers l'uſage du glaive privé.

XVI. Mais ſuppoſé même que cela fût, comment eſt-ce que cette condition, qu'ils appellent eſclavage, ſeroit plus aiſée & moins fâcheuſe à ſupporter ? Car dans cet état qu'ils

établiſſent, ils voudroient que perſonne ne fût ſon juge propre, ni n'eût droit de faire tout à ſa diſcrétion, ni de faire aucunes lois de ſon autorité particuliere. Or durant que ces trois ſortes de perſonnes, auxquelles ils ont donné le maniment des affaires publiques, s'accorderont & ſeront unies enſemble, ils leur ſeront auſſi ſujets & autant ſoumis à leur volonté, qu'eſt un enfant à ſon pere, ou un eſclave à ſon Maître dans l'état de nature. S'il arrive donc que cette ſujétion ſoit diminuée, ou moins abſolue, il faut que cela vienne des différens ou de la mauvaiſe intelligence de ceux qui ont le droit de la puiſſance Souveraine entre leurs mains; mais leur méſintelligence n'eſt autre choſe que la guerre. De diviſer donc & partager entre pluſieurs la puiſſance Souveraine, on ne fait rien en cela pour diminuer la ſujétion ſimple & abſolue, ou ſi cela fait quelque choſe, on introduit l'état de guerre, & par conſéquent le droit du glaive privé. Mais la vérité eſt, comme je l'ai déja prouvé dans les 7. 8. 9. 10. 11. & 12. artic. &c, que la puiſſance Souveraine ne peut pas être diviſée ni partagée, & que cette mixtion & mêlange de pluſieurs ſortes de gouvernemens n'eſt pas telle en effet: mais ſeulement cela cauſe une telle confuſion dans nos eſprits, que par aprés nous avons de la peine à connoître à qui nous ſommes ſoumis.

XVII. Or quoique la puiſſance Souveraine ne puiſſe pas être partagée, ni mixte; mais

qu'elle ſoit toujours ou une ſimple Démocratie, ou une ſimple Ariſtocratie, ou une pure Monarchie, néanmoins dans l'adminiſtration de cette Souveraineté, toutes les trois ſortes de gouvernemens peuvent être ſubordonnés l'un à l'autre. Car ſuppoſé que la puiſſance Souveraine ſoit une Démocratie, comme il a été quelque temps à Rome, néanmoins au même tems il y peut avoir conſeil ou aſſemblée Ariſtocratique, comme étoit le Sénat : & au même tems il y aura une Monarchie ſubordonnée, comme étoit le Dictateur, qui avoit pour quelque tems la puiſſance Souveraine ; & comme ſont tous les Généraux des Armées en tems de guerre. Tout de même dans l'Etat Monarchique il peut y avoir un conſeil Ariſtocratique de certaines perſonnes choiſies par le Monarque, ou aſſemblée Démocratique, de certains hommes nommés pour les ſuffrages (le Monarque le permettant) de chaque particulier de l'Etat, & c'eſt ce mêlange qui fait croire à pluſieurs, qu'il ait un mêlange de Souveraineté. Comme ſi un homme s'imaginoit, que le grand Conſeil de Veniſe ne ſe mêle que d'élire des Officiers, des Miniſtres d'Etat, des Capitaines, des Gouverneurs de Villes, des Ambaſſadeurs & autres. Leur part de Souveraineté ne conſiſte qu'à choiſir de tels Officiers, Magiſtrats, Capitaines, &c. & qu'il n'appartienne pas à ce Conſeil de déclarer la guerre ou faire la paix, mais ſeulement à ceux qu'ils ont choiſis à cet effet.

Là où tout au contraire ce n'eſt pas à ceux-ci de la faire, qu'en tant qu'ils ſont ſubordonnés à la puiſſance qui ſe trouve immédiatement dans le grand Conſeil.

XVIII. Et comme la raiſon nous enſeigne qu'un homme qui ne s'eſt pas aſſujetti aux lois, ni obligé par pacte à aucun autre, eſt libre de faire ou de ne pas faire, & de délibérer de tout ce qu'il voudra, durant que chaque membre de ſon corps demeurera dans l'obéiſſance à la volonté du tout, puiſque cette liberté n'eſt rien autre choſe que la puiſſance naturelle, qu'il a de s'en aider dans la néceſſité, ſans laquelle il ſeroit dans un auſſi miſérable état qu'un corps inanimé, auſſi elle nous apprend qu'un Corps politique, de quelque ſorte qu'il ſoit, qui n'eſt par aucuns pactes obligé ni ſoumis à quelqu'autre, doit être en ſa liberté, & aidé dans toutes ſortes de fonctions par chaque membre : ou au moins les membres ne doivent pas lui réſiſter. Car autrement la puiſſance d'un Corps politique, (dont l'eſſence conſiſte dans la non réſiſtance des membres) ſeroit nulle ni d'aucune utilité. Cette vérité eſt confirmée par la coûtume de toutes les Nations & Républiques du monde, dans leſquelles cet homme ou conſeil, qui repréſente tout le corps de l'Etat, & qui en ſoi en enferme toute la force & la vertu, a une puiſſance ſouveraine ſur chaque membre. Quelle nation y a-t-il ou quel Etat, qui n'ait pas le pouvoir ou le droit de faire & choiſir

un Général dans ſes guerres ? Or la puiſſance d'un Général d'armée eſt ſouveraine & abſolue, & par conſéquent la même ſe trouvoit dans la République, de laquelle elle eſt dérivée. Car perſonne ne peut donner plus de puiſſance à un autre qu'il n'en a lui-même.

XIX. Dans toute ſorte de gouvernement où chaque particulier eſt privé du droit de ſe défendre à ſa fantaiſie, il y a, comme j'ai déja montré, une puiſſance ſouveraine. Or dans quel homme ou dans quelle aſſemblée eſt-ce qu'elle ſe trouve, c'eſt ce qui n'eſt pas ſi évident ni ſi aiſé à reconnoître, qu'il ne faille donner quelques marques pour en juger. Et premiérement c'eſt un ſigne infaillible d'une puiſſance ſouveraine dans un homme, ou dans une aſſemblée, s'il n'y a perſonne, civile ou naturelle, qui ait droit de punir cet homme, ou de diſſoudre cette aſſemblée. Car qui ne peut pas juſtement être puni, on ne lui peut pas juſtement réſiſter. Mais qui a le droit de ſe faire obéir ſans réſiſtance, a auſſi le droit & la puiſſance de contraindre tous les autres, & par conſéquent peut régler & gouverner les autres à ſa fantaiſie : & cela, c'eſt ce que nous appellons une puiſſance ſouveraine. Au contraire, celui qui dans un Etat peut être puni par un autre, & une aſſemblée qui peut être rompue, n'a pas la ſouveraineté. Car ceux-là qui ont droit de punir celui-là, & de diſſoudre celle-ci à leur diſcrétion, ont une puiſſance ſupérieure & à cet homme & à cette

aſſemblée. Or une puiſſance qui en reconnoît une autre ſupérieure, n'eſt pas ſuprême. En ſecond lieu les marques évidentes de la ſouveraineté, ſont le pouvoir & le droit qu'un homme ou qu'une aſſemblée a de faire ou d'abroger les lois, ſans néanmoins que ce droit dépende ou émane de quelqu'autre. Car puiſque les lois qu'ils font, ſont ſuppoſées être équitables, & faites avec droit, chaque membre de ce Corps politique eſt obligé d'y obéir, & par conſéquent de n'y pas réſiſter : & cette impuiſſance de réſiſter, c'eſt ce qui fait dans ceux-là la puiſſance ſouveraine : Derechef une autre marque de cette ſouveraineté c'eſt le pouvoir d'élire tous les Officiers, Magiſtrats, Conſeillers, & Miniſtres d'Etat : car ſans cela aucun acte de la puiſſance ſuprême ne peut être mis en exécution. En un mot celui qui peut légitimement & de ſon autorité propre entreprendre quelque choſe, qu'aucun autre Citoyen ne peut, doit être tenu pour ſouverain. Car la nature a donné à tous un droit & pouvoir égal. Il faut donc que cette inégalité ait été introduite par le pouvoir de l'état : car celui qui fait de ſon propre mouvement & par ſon autorité, ce qu'un autre ne peut pas, il le fait par le pouvoir que lui en a donné l'Etat, & par conſéquent a la puiſſance abſolue.

CHAPITRE II.

I. La Démocratie précéde tous les Gouvernemens, &c. II. Que le Souverain ne contracte point avec ſes Sujets. III. Le Souverain &c. ne peut pas faire injure. IV. Les fautes d'un peuple Souverain, &c. V. La Democratie. &c. eſt une Ariſtocratie d'Orateurs. VI. Comment ſe forme l'Ariſtocratie. VII. Le corps des principaux ou des Nobles ne doit pas proprement être dit faire injure aux Sujets VIII. l'Election des principaux. IX. Un Monarque d'élection. X. Qu'on peut faire un Roi à telle condition, &c. XI. Ce mot de Peuple, équivoque. XII. Qu'on eſt déchargé de ſon obéiſſance, par la renonciation. XIII. Comment on doit interpréter telles renonciations. XIV. Que l'exil décharge de l'obéiſſance. XV. Auſſi ſi les ennemis s'emparent par force de l'état de celui qui étoit Souverain. XVI. Et s'il ne paroît aucun légitime Succeſſeur.

I. AYANT parlé en général de la ſociété ou République inſtituée & artificielle, dans le chapitre précédent, il reſte maintenant d'en traiter ſelon les eſpeces différentes, & comment elles ſe font. Or le premier de tous les trois gouvernemens, ſelon l'ordre du temps, eſt la Démocratie; & il faut néceſſairement que cela ſoit ainſi, parce que pour établir une Ariſtocratie ou Monarchie, il faut procéder à la nomination de quelques perſonnes par un accord commun. Et cet accord dans une grande multitude d'hommes eſt fondé ſur le conſentement du plus grand nombre; & là où les ſentimens & ſuffrages du plus grand

nombre enveloppent & enferment ceux des autres, il y a déja une Démocratie toute formée.

II. Or durant que la Démocratie ſubſiſte il ne ſe paſſe aucun pacte ni contrat entre le Souverain & les Sujets : car pendant ce temps-là, il n'y a aucun Souverain avec qui contracter, étant impoſſible qu'une multitude puiſſe contracter avec ſoi-méme, ni avec quelqu'autre homme, ou nombre d'hommes qui ſoient partie de la multitude, pour ſe donner la puiſſance ſouveraine ; ni que la méme conſidérée comme un tout, puiſſe ſe donner à elle-mème quelque choſe, qu'elle n'avoit pas devant, puiſque la Souveraineté Démocratique n'eſt pas établie par aucuns pactes de la multitude ; car cela ſuppoſe qu'il y ait déja une opinion & puiſſance abſolue, avec laquelle on puiſſe contracter, il faut qu'elle ſoit établie par les pactes des particuliers, c'eſt-à-dire, qu'un chacun ayant eu égard à ſa ſûreté & à ſa défenſe particuliere, s'oblige à ſon voiſin d'obéir & ſuivre tout ce que la plus grande partie de toute la multitude, ou que la plûpart d'un tel nombre de perſonnes qui ſeront aſſemblées en tel temps & lieu, jugera à propos de faire. Et c'eſt ce qui a donné l'être & le commencement à la Démocratie, dans laquelle l'aſſemblé ou Conſeil ſouverain s'appelloit des Grecs δῆμος, (c'eſt-à-dire peuple), d'où vient le mot de *Démocratie :* de ſorte que là où il eſt permis à un chacun de venir à la

Cour ſouveraine, & d'y donner ſon ſuffrage, alors le Souverain eſt nommé le peuple.

III. L'on peut aiſément conclure de tout ce que nous avons dit, que tout ce que le Peuple, c'eſt-à-dire, le Souverain dans cet Etat, fait à quelque membre particulier ou ſujet de la République, ne doit pas être appellé injure. Car premiérement l'injure a été définie par 1. chap. 3. art. 2. Infraction de contrat. Mais il ne s'eſt paſſé aucun contrat entre le peuple & aucun particulier, comme nous venons de prouver dans l'art. précédent : le peuple donc ne peut pas lui faire aucune injure. Secondement, tout ce que ce peuple ſouverain entreprend ou fait, tant injuſte ſoit il ; il eſt fait par la volonté & avec le conſentement de chaque particulier, qui par conſéquent eſt coupable de la faute commiſe. C'eſt pourquoi ſi le particulier la reçoit pour une injure, il s'accuſe lui-même : en effet, c'eſt contre la raiſon que le même homme qui fait une choſe, s'en éloigne : car il ſe contredit lui-même quand il déſavoue les actions particulieres du peuple, leſquelles il avoit auparavant confirmées en général, & promis qu'il les prendroit pour ſiennes. C'eſt pourquoi ce dire n'eſt pas moins véritable, que commun, *volenti non fit injuria.* L'on ne fait point d'injure à celui qui la veut recevoir. Néanmoins rien n'empêche que pluſieurs actions du peuple ne ſoient injuſtes & mauvaiſes devant Dieu, comme quand il ne garde pas les lois de la Nature.

IV. Car s'il arrivoit que le Peuple ordonnât quelque choſe qui fût contraire aux lois de Dieu & de la Nature, quoique cette ordonnance ſoit l'action de chaque particulier, non pas ſeulement de ceux qui ſont préſens à l'aſſemblée, mais même de ceux qui ne s'y trouvent pas, néanmoins l'injuſtice de cette ordonnance ne doit pas paſſer pour un crime de chaque particulier mais ſeulement de ceux, qui par leur ſuffrage & leur voix en ſont les auteurs. Car comme un Corps politique n'eſt qu'un corps intentionnel & imaginaire, auſſi ſes facultés ne ſont qu'intentionnelles & dans l'idée. Or pour faire qu'un homme particulier qui eſt compoſé d'un vrai corps & d'une ame véritable, ſoit injuſte, il faut une vraie & naturelle volonté de pécher en effet.

V. Quoique dans toute Démocratie, le droit de Souveraineté ſoit dans l'aſſemblée qui fait tout le corps, néanmoins l'adminiſtration de cette puiſſance ne ſe trouve que dans un petit nombre de perſonnes. Car dans de ſi grandes aſſemblées que celles-ci, quand il faut déliberer de quelque choſe, on ne peut pas propoſer ſon avis, qu'en faiſant de longues harangues, leſquelles ſelon la capacité & éloquence de celui qui parle, lui font eſpérer plus ou moins de captiver la bienveillance de l'aſſemblée, & de la gouverner à ſa fantaiſie. Parmi donc un grand nombre de harangueurs, où il ſe trouve toujours quelqu'un, ou quelque peu de perſonnes qui ſurpaſſent de beau-

coup le commun, il faudra que cette perſonne ou ce peu de perſonnes gouverne le reſte de la populace. De ſorte qu'une Démocratie en effet n'eſt rien autre choſe qu'une Ariſtocratie de harangueurs, quelquefois auſſi une Monarchie d'un ſeul Orateur.

VI. Puis donc que la Démocratie eſt le commencement tant de l'Ariſtocratie, que de la Monarchie, il nous faut voir comment l'Ariſtocratie en prend ſon origine. C'eſt lorſque chaque particulier venant à être las de l'aſſiduité qu'il faut apporter pour ſe trouver aux cours publiques, ſoit parce qu'il eſt éloigné du lieu de l'aſſemblée, ou ſoit parce qu'il eſt occupé à ſes affaires domeſtiques, & peut-être même mal-content du gouvernement du peuple, s'aſſemble enfin par un commun accord pour faire une Ariſtocratie : & il ne faut à cela que par ſuffrages donner le nom de ceux dont l'on veut qu'elle ſoit compoſée ; & conſentir à leur élection, & à la pluralité des voix leur transférer la même puiſſance, que tout le peuple avoit devant qu'ils fuſſent choiſis.

VII. Or de cette façon dont eſt établie l'Ariſtocratie, il eſt évident que ce peu de perſonnes ou cette Cour des nobles, ne fait point de pactes avec aucun membre particulier de la République, de laquelle il ſont ſouverains, & par conſéquent qu'ils ne peuvent faire à aucun particulier aucune injure, quoique leur action puiſſe être mauvaiſe & injuſte devant Dieu : ce que nous ayons déja prou-

vé dans l'art. 2. Il eſt auſſi impoſſible que le peuple puiſſe comme un ſeul Corps politique contracter avec l'Ariſtocratie, ou la Cour des Nobles, auxquels il veut faire le tranſport de ſa ſouveraineté. Car auſſi-tôt que l'Ariſtocratie eſt établie par le choix de ces perſonnes, dès-là la Démocratie ceſſe d'être.

VIII. Dans toute Ariſtocratie il dépend de la volonté des Nobles préſens de recevoir de temps en temps ceux qu'ils veulent qui ayent le droit de donner leur ſuffrage dans la ſouveraine aſſemblée. Car puiſqu'ils ont la puiſſance ſouveraine, ils ont auſſi le droit (par l'art. 11. du chap. précédent) de nommer & choiſir les Magiſtrats, Officiers, Miniſtres & Conſeillers d'Etat, & par conſéquent peuvent faire ces Offices, ou héréditaires, ou ſeulement électifs.

IX. La Monarchie procéde auſſi de la même origine que l'Ariſtocratie, ſavoir de la Démocratie, ou de la puiſſance du peuple, qui réſigne ſon droit, c'eſt-à-dire, l'autorité ſouveraine, à un ſeul homme choiſi & approuvé par la pluralité des voix. Et dès lors que le tranſport de cette ſouveraineté s'eſt accompli, ce n'eſt plus une République, c'eſt une Monarchie abſolue, & le Monarque ayant pouvoir auſſi bien de ſe choiſir un ſucceſſeur, que d'en jouir lui-même, elle devient à même temps un Royaume d'élection. Car ſuppoſé qu'on ait fait premiérement une ordonnance en cette façon, qu'un tel aura la puiſſance ſouveraine

ſouveraine durant ſon vivant, & que par après on en choiſira un nouveau, ou la puiſſance du peuple a ceſſé dans ce choix, ou bien elle dure encore. Si elle a ceſſé, alors après la mort de celui qui a été choiſi, perſonne ne ſera obligé de ſuivre les ordonnances de ceux, qui n'étant que des particuliers s'aſſemblent néanmoins pour choiſir un nouveau Monarque, & par conſéquent s'il ſe trouve quelqu'un, qui avantagé par le regne du défunt, ait tant d'autorité qu'il puiſſe forcer la multitude d'obéir à ſes commandemens, & de garder la paix, il peut légitimement le faire : ou plutôt il y eſt obligé par la loi de nature. Mais après l'élection du Monarque, ſi le peuple retient toujours la puiſſance, alors c'eſt le peuple qui a l'autorité ſouveraine, & le Roi n'en eſt que le Miniſtre, pour mettre cette ſouveraineté en exécution, comme étoit autrefois le Dictateur à Rome. Or en ce cas ceux qui s'aſſemblent pour faire une nouvelle élection, n'acquiérent point un nouveau droit, mais retiennent ſeulement l'ancien qu'ils avoient de la faire. Car tout ce temps ils avoient l'autorité ſouveraine, comme l'on peut voir par ces Rois d'élection, qui procurent du peuple la ſucceſſion du Royaume pour leurs enfans. Or il eſt à croire que quand quelqu'un reçoit quelque choſe de l'autorité du peuple, il ne le reçoit pas du peuple comme de ſes ſujets, mais du peuple comme de ſon Souverain. Davantage, quoiqu'en l'élection d'un Roi, qui ne le doit être que

pour la vie, le peuple lui mette entre les mains l'adminiſtration de l'autorité publique, néanmoins le peuple la peut révoquer quand bon lui ſemble, ou lorſqu'il juge qu'il y a cauſe de le faire. Comme un Prince qui donne quelqu'office pour la vie, le peut reprendre, s'il juge que l'autre en abuſe. Et la raiſon eſt que les Offices qui demandent du ſoin & de la diligence, ſont transferés de celui qui les donne, comme *onera*, c'eſt-à-dire, des charges à ceux qui les reçoivent. Quand donc on en décharge quelqu'un, ce n'eſt pas lui faire injure, mais plutôt une faveur. Néanmoins ſi en faiſant un Roi d'élection avec l'intention de ſe réſerver la ſouveraineté, le peuple ne ſe réſerve la puiſſance de s'aſſembler à certains temps & lieux déterminés, la réſerve de ſon autorité ſouveraine n'eſt d'aucun effet, d'autant que perſonne n'eſt obligé de garder les ordonnances de ceux qui s'aſſemblent ſans la permiſſion & autorité du Souverain.

X. On a déja montré dans les article précédents, que les Rois d'élection, qui exercent l'autorité ſouveraine pour quelque tems, ſont ou ſujets, ou du moins pas ſouverains. Et cela arrive quand le peuple en les choiſiſſant ſe réſerve le droit & le pouvoir de s'aſſembler à certains tems & lieux connus de tous, ou bien qu'ils ſont ſouverains abſolus, & qu'ils peuvent diſpoſer de la ſucceſſion, comme il leur plait; ſavoir quand le peuple dans leur élection n'a déclaré aucun temps ni lieu pour s'aſſem-

bler, ou qu'il a même expreſſément laiſſé à la diſcrétion du roi qu'il a choiſi, d'ordonner & de rompre ces aſſemblées ſelon ſa volonté. Il y a auſſi un autre moyen de limiter le temps à celui qui ſera élu à la puiſſance Souveraine; je ne ſai pas bien s'il a jamais été pratiqué, mais on ſe le peut imaginer, & on l'a objecté contre la rigueur de la ſouveraineté abſolue, qui eſt que le peuple transfere ſa puiſſance ſouveraine ſeulement à condition, comme par exemple, à la charge & tandis qu'il gardera telles & telles loix, qui lui auront été impoſées. Mais ici on peut auſſi demander, comme nous avons fait en parlant des rois d'élection; ſi dans le choix de ce Souverain, le peuple s'eſt réſervé le droit de s'aſſembler en tel temps & lieu, ou non. Si en effet il ne s'eſt point réſervé ce droit, alors le peuple n'a plus la puiſſance ſouveraine, ni aſſez d'autorité pour juger ſi le roi garde les conditions, dont on a convenu avec lui, ni de commander ou lever aucunes troupes pour le dépoſer de ſon trône; mais il retombe dans le même déplorable état de guerre dans lequel il étoit enveloppé devant l'établiſſement de la Démocratie. Et par conſéquent ſi ce roi d'élection ſe ſervant de l'avantage qu'il a ſur les revenus publics, peut lever des forces ſuffiſantes pour les contraindre à l'union & obéiſſance, le droit auſſi bien que la loi de nature l'oblige à le faire. Mais ſi au contraire dans l'élection de leur roi ils ſe ſont réſervés le pouvoir de s'aſſembler,

& ſe ſont entre-donnés pour cet effet le temps & le lieu, alors ce ſont eux qui retiennent toujours la ſouveraineté, & ils peuvent pour cela faire rendre compte à leur roi chargé de ces conditions, de toutes actions, & le dépoſer de ſon autorité & gouvernement, s'ils jugent qu'il l'ait mérité, ou par l'enfreinte des conditions qui lui ont été propoſées, ou par quelqu'autre faute. Car la puiſſance ſouveraine ne peut par aucun pacte avec un ſujet s'être obligée à lui continuer ſa charge, laquelle il a reçue, comme un fardeau qui lui a été mis ſur les épaules, non pas pour ſon bien particulier, mais pour le bien du Souverain peuple.

XI. Les controverſes qui naiſſent touchant le droit du peuple, viennent de ce que ce mot eſt équivoque. Car ce mot, *Peuple*, ſignifie deux choſes. Dans un ſens il marque ſeulement un nombre d'hommes, diſtingués par les lieux divers de leur demeure, comme le peuple d'Angleterre, ou le peuple de France, qui n'eſt rien autre choſe qu'une multitude de perſonnes qui demeurent en ces pays-là, ſans avoir égard à aucuns pactes ou contrats, par leſquels aucun d'eux ſoit obligé aux autres. Mais dans un autre ſens, ce nom ſignifie une perſonne civile, c'eſt-à-dire un homme ſeul, ou une aſſemblée, dont la volonté eſt priſe & tenue pour la volonté de chaque particulier. Comme par exemple, dans ce dernier ſens, la Cour ou la Chambre des Communes eſt priſe

pour tout le commun, durant qu'elle demeure assemblée avec autorité & droit. Mais après l'assemblée rompue par le commandement, quoi qu'ils demeurent encore ensemble, ils ne sont néanmoins plus le Peuple, ni les Communes, mais seulement un amas ou multitude de particuliers qui demeurent dans la Chambre : d'où vient que plusieurs personnes qui ne distinguent pas ces deux choses, ont accoutumé d'attribuer à une multitude rompue, ce qui appartient seulement à un peuple réuni en un corps de République ou Souveraineté, & quand une grande quantité de monde de quelque nation que ce soit, s'amasse ensemble de leur autorité propre, on l'appelle du nom de toute la Nation. Et en ce sens on a accoutumé de dire, que le Peuple s'est révolté, ou que le Peuple demande quelque chose, quand en effet ce n'est qu'une multitude débandée, de laquelle quoi qu'un seul homme puisse être dit, demander, ou avoir droit à quelque chose, cela ne se peut néanmoins dire de la multitude : car là où chaqu'homme a son droit à part & distingué de celui des autres, il n'est rien de reste sur quoi la multitude puisse avoir droit, & quand les particuliers disent, cela est mien, cela est tien, & cela est à un troisième, & ont partagé entr'eux tout ce qu'il y avoit, il n'y a rien de quoi la multitude puisse dire, cela est mien. En effet, ils ne font point un corps comme il faudroit qu'ils fissent, pour pouvoir demander quelque chose sous le nom de *mien*,

ou de *tien*, & quand ils disent *nôtre*, cela se doit entendre de chacun en particulier, & non pas de la multitude en général. Au contraire, quand la multitude est unie, & que ne faisant qu'un Corps politique, elle porte véritablement le nom de Peuple, alors les droits & demandes de chaque particulier cessent & n'ont plus de lieu, & celui à qui on a donné la puissance Souveraine, demande sous le nom de *sien*, ce que devant ils disoient tous en nombre pluriel, *leur*.

XII. Nous avons examiné comment les hommes se soumettent à une puissance Souveraine par le transport qu'ils font de leur droit. Il faut maintenant que nous voyons de quelle façon ils peuvent être délivrez de cette soumission. Premièrement, Si celui ou ceux qui ont l'autorité Souveraine, s'en veulent défaire de leur propre mouvement, il n'y a point de doute qu'alors un chacun n'ait de rechef la liberté d'obéir ou de ne pas obéir. De même, si celui-là ou ceux qui tiennent toujours une puissance absolue sur les autres, exemptent néanmoins quelqu'un de cette soumission, celui qui en aura reçu l'exemption, n'est plus tenu à l'obéissance. Car celui-là à qui un autre est obligé, a le pouvoir de l'en délivrer.

XIII. Or ici l'on doit supposer, que si celui qui a l'autorité Souveraine, donne de telles exemptions, ou privileges, qui en soient inséparables, & que toutes fois il retienne directement la Souveraineté, ne sachant pas la

conſéquence de ce privilege, la perſonne ainſi privilégiée n'eſt pas pour cela déchargée de l'obéiſſance. Car dans des ſignifications contradictoires de la volonté, ce qui eſt directement ſignifié, doit être tenu pour la volonté, plutôt que ce qui eſt ſeulement tiré par des conſéquences.

XIV. D'abondant le banniſſement perpétuel délivre auſſi de la ſujetion: car ſi je ſuis hors de la protection du Souverain, ma ſeule défenſe eſt en moi-même. Or celui-là peut légitimement ſe défendre, qui n'en a point d'autre pour le faire. Car ſans cela on n'auroit eu que faire de ſe ſoûmettre volontairement à la puiſſance d'un autre, comme l'on fait dans toute République.

XV. On eſt auſſi délivré du lien de l'obéiſſance, quand les Ennemis s'emparent de l'Etat; car quand il arrive que la République eſt renverſée, & que par là un chacun étant ſoûmis à l'épée de ſon Ennemi, ſe rend captif, alors il eſt obligé d'obéir à celui à qui il eſt, & par conſéquent eſt déchargé de ſa première obligation. Car perſonne ne peut ſervir en même temps à deux Maîtres.

XVI. L'ignorance de la ſucceſſion délivre de l'obéiſſance, vû que perſonne n'eſt obligé d'obéir, quand il ne ſait à qui.

CHAPITRE III.

I. II. Titres à la domination, & ce que c'eſt que Maître & Eſclave. III. Les chaînes & autres liens définis avec la définition de l'Eſclave. IV. Que les Eſclaves n'ont pas la propriété de leurs biens contre leur Maître. V. Que le Maître peut aliéner ou vendre ſon Eſclave. VI. Et l'Eſclave de ſon Eſclave, &c. VII. Par quel moyen les Eſclaves ſont affranchis. VIII. Ce que c'eſt que Maître ſubalterne. IX. Quel eſt le droit que les hommes ont ſur les bêtes.

I. J'Ai traité aux deux Chapitres précédens, de la domination ou ſociété inſtituée & Politique, qui a été bâtie du conſentement de pluſieurs perſonnes aſſemblées. Il reſte que je diſe quelque choſe de la domination naturelle, que l'on appelle ordinairement un royaume paternel. Mais auparavant il faut rechercher par quels moyens c'eſt qu'on obtient le droit, c'eſt-à-dire la domination ſur la perſonne d'un autre. Car quand un homme a puiſſance & commandement ſur un autre, il a pour ainſi parler, un petit royaume. Et de vrai, la royauté n'eſt autre choſe qu'une domination plus étendue ſur un grand nombre de perſonnes.

II. Afin donc d'entrer en matière, il faut que nous conſidérions derechef les hommes dans le premier état de Nature, ſans qu'ils ayent aucune obligation l'un à l'autre, ni qu'ils ayent aucuns pactes enſemble, comme s'ils ne faiſoient que de naître tout à l'heure; De cette façon nous trouverons qu'il n'y a que trois

moyens, par leſquels on puiſſe acquérir domination ſur un autre. Nous en examinerons deux à préſent : dont le premier eſt quand on l'acquiert par une volontaire ſoumiſſion : l'autre par une ſoumiſſion forcée, & que la crainte d'un plus grand mal a extorquée. Le troiſième eſt fondé ſur la ſuppoſition qu'il y ait deja des enfans engendrez du mâle & de la femelle. Mais nous avons déja parlé de ce premier moyen ou titre à la domination dans les deux Chapitres précédens. Car c'eſt de cette ſoumiſſion volontaire, d'où vient la puiſſance des Souverains ſur leurs ſujets dans la ſocieté inſtituée. Je paſſe donc au ſecond titre ou moyen, qui arrive quand le vaincu pour éviter la mort ſe rend au vainqueur, lequel par ce moyen acquiert le droit de domination ſur l'autre. Car quand il arrive, comme il ſe fait en ce cas, qu'un homme a droit ſur toutes choſes, pour faire que ſon droit ſoit mis en uſage, il faut ſeulement que le vaincu s'oblige par contrat à ne pas réſiſter à ce que commandera le vainqueur : & ainſi comme j'ai déja dit, le vainqueur obtient une puiſſance abſolue ſur le vaincu : D'où nait incontinent un petit Corps Politique, qui eſt compoſé de deux perſonnes, à ſavoir du Souverain, qui eſt appellé Seigneur ou Maître, & du Sujet qui eſt appellé Serf ou Eſclave. Or quand un homme ou Maître a un ſi grand nombre d'Eſclaves, qu'il ne peut pas être attaqué de ſes voiſins, ſans qu'ils ſe mettent en grand riſque, ce Corps Politique eſt appellé un Royaume Deſpotique.

III. Or il ne faut pas croire que quand un priſonnier eſt tenu enfermé dans une priſon, ou chargé de chaînes & de liens, en ſorte qu'il ne puiſſe s'enfuir, il ait fait aucun pacte ou contrat avec ſon Maître ou vainqueur. Car comme les liens naturels n'ont pas beſoin d'être rendus plus forts par les liens du contrat, auſſi font-ils évidemment croire que le Maître ne ſe fie point à ſon priſonnier, quoi que tout contrat ſuppoſe la confiance qu'on a à un autre. Celui donc qui eſt ainſi garotté, a droit de ſe délivrer, s'il peut, par quelques moyens que ce ſoit. Or un tel ſerviteur eſt appellé ordinairement Eſclave. Les Romains ne faiſoient aucune diſtinction de nom entre les Serviteurs; ainſi ils les appelloient tous du nom de *Servi*, c'eſt-à-dire *Serfs*, & entre ceux-là ceux qu'ils affectionnoient & à qui ils s'oſoient fier, avoient permiſſion d'aller en liberté çà & là, & même étoient admis aux Charges de leurs affaires publiques, auſſi-bien qu'à celles de la Maiſon. Mais les autres étoient tenus enchaînés, ou arrêtés en particulier par quelqu'autre empêchement de leur liberté naturelle. Et ce qui ſe pratiquoit parmi les Romains, c'étoit la coutume de toutes les autres Nations, chez qui la première ſorte de Serfs n'avoit point d'autre obligation que celle du contrat, ſans lequel leurs Maîtres n'avoient aucune raiſon de ſe fier à eux. La dernière ſorte n'étant obligée à l'obéiſſance, que par les ſeules chaînes, ou quelque choſe de ſemblable.

IV. Un Maître donc n'a pas moins de droit ſur l'eſclave, à qui il laiſſe le corps en liberté, que ſur les autres, leſquels il tient enchaînés ou enfermés dans une priſon. Car il a une puiſſance Souveraine ſur tous les deux, & peut auſſi bien dire de ſon eſclave, que de toute autre choſe qui eſt à lui, cela m'appartient. Donc il s'enſuit que tout ce qui étoit à l'eſclave devant la perte de ſa liberté, appartient par après au Maître. Car celui qui a puiſſance de diſpoſer de la perſonne, a auſſi même droit ſur toutes les choſes dont la perſonne pouvoit diſpoſer. De ſorte que quoiqu'il y ait quelque diſtinction de *mien* & de *tien* parmi les eſclaves, par la diſpenſe du Maître, & pour ſon profit, néanmoins aucun d'eux ne peut dire cela eſt *mien*, & cela eſt *tien*, contre la volonté du Maître, auquel ils ne doivent pas réſiſter, mais obéir en tout ce qu'il leur commandera.

V. Or d'autant que l'eſclave & tout ce qui eſt à lui, appartient au Maître, & que chacun ſuivant le droit de nature, peut diſpoſer de ſon bien comme bon lui ſemble; le Maître pourra donc vendre, engager, & léguer par teſtament le droit qu'il a ſur ſon eſclave.

VI. Mais s'il arrive que le Maître lui-même devienne eſclave par captivité, ou par une ſervitude volontaire, celui en la puiſſance de qui il tombe, acquiert la domination ſur les eſclaves du premier Maître, auſſi-bien que ſur ſa perſonne. Or les eſclaves de celui qui eſt

eſclave, ne ſont point davantage obligés à leur premier Maître, que ce dernier voudra qu'ils le ſoient, parce que diſpoſant de la perſonne de ce Maître ſubalterne, il diſpoſe auſſi de tout ce qu'il a, & par conſéquent de ſes eſclaves. C'eſt pourquoi s'il arrive que les Maîtres n'ayent pas une puiſſance abſolue ſur leurs eſclaves, cela ne vient pas de la loi de nature, mais ſeulement de la loi politique de celui qui a l'autorité ſouveraine ſur eux.

VII. Les eſclaves ſont délivrés de ſervitude par les mêmes moyens que les ſujets le ſont de la leur dans la République. Lorſque premiérement le Maître les affranchit. Car celui qui tient un autre captif (ce qui ſe fait en recevant le droit que le captif lui tranſfere) peut le remettre en liberté, en rendant le propre droit que l'eſclave lui avoit donné : cette ſorte d'affranchiſſement ſe nommoit autrefois *manumiſſion*. En ſecond lieu, ſi le Maître chaſſe & bannit ſon eſclave. Car l'exil eſt la même choſe que la manumiſſion, ſinon que par celle-ci on rend la liberté comme un excellent bienfait, & en l'autre par forme de ſupplice. En troiſieme lieu, ſi un eſclave eſt fait priſonnier de guerre, cette nouvelle ſervitude abolit l'ancienne. Car ayant fait tout ſon poſſible pour ſe défendre, & ne pas tomber entre les mains d'un autre, il s'eſt par-là acquité du pacte qu'il avoit fait avec ſon ancien Maître, & pour ſe conſerver la vie, contractant de nouveau avec le vainqueur, il eſt obligé auſſi

de faire tout ſon poſſible pour garder ce dernier pacte. En quatriéme lieu, l'eſclave recouvre ſa liberté, s'il ne voit point de ſucceſſeur à ſon Maître, qui meurt ſans héritier & ſans faire teſtament. Car on n'eſt pas obligé, ſi on ne ſait envers qui il faudra s'acquitter de ſon obligation. Enfin l'eſclave qu'on maltraite, qu'on met dans des liens, & auquel on ôte la liberté, eſt déchargé de ſon obligation : c'eſt pourquoi s'il peut, il a droit de s'enfuir.

VIII. Or les eſclaves, quoiqu'affranchis par leur Maître ſubalterne, ne ſont pas néanmoins pour cela quittes de l'obligation, ni hors de la ſujétion du ſouverain Maître : car ce n'eſt plus à leur Maître ſubalterne à diſpoſer d'eux comme il voudra, vu qu'il a donné ſon droit au Maître ſouverain. Or quand celui-ci affranchit celui qui lui eſt immédiatement eſclave, il ne délivre pas pour cela les eſclaves de cet affranchi, de leur premiere obligation. Car par cette Manumiſſion, il ne quitte point la domination Souveraine qu'il avoit ſur eux, & il y a encore le même droit qu'il y avoit auparavant.

IX. On ne peut acquérir ſur les bêtes un droit de même façon que ſur les hommes, à ſavoir par les forces & les puiſſances naturelles. Car ſi dans l'état de nature il étoit permis aux hommes (à cauſe de la guerre de tous contre tous) de s'aſſujétir, & de tuer leurs ſemblables toutesfois & quantes que cela leur ſembleroit expédient pour leurs affaires : A plus forte raiſon, la même choſe leur doit être

permiſe envers les bêtes, c'eſt-à-dire de conſerver pour leur uſage, & à leur diſcrétion, celles qui ſe laiſſent aiſément apprivoiſer, & d'exterminer celles qui ſont farouches, en leur faiſant une guerre perpétuelle. D'où je conclus que la domination ſur les bêtes n'a pas été donnée à l'homme par un privilege particulier du droit divin, mais par le droit commun de la nature. Car s'il eſt vrai qu'on n'eût pas eu le droit avant la publication de l'Ecriture ſainte : Donc celui qui n'a jamais oui parler de l'Ecriture, n'auroit point de droit de ſe ſervir des bêtes pour s'en nourrir & vêtir. Et certes vous rendriez en cela la condition des hommes bien miſérable, puiſqu'une bête ſauvage & farouche auroit plus de droit de tuer un homme, qu'un homme de la tuer.

CHAPITRE IV.

I. La domination ſur un enfant. II. Que la prééminence du ſexe ne donne pas la ſeigneurie ſur les enfans au pere, plutôt qu'a la mere. III. D'où vient le droit du pere & de la mere ſur leurs enfans. IV. Que celui qui a droit ſur la mere, a auſſi droit ſur l'enfant. V. Comment le droit de la mere ſur ſon enfant paſſe à un autre VI. A qui eſt l'enfant d'une concubine. VII. A qui eſt l'enfant né de mariage légitime. VIII. Que le pere, ou quelqu'autre qui éléve l'enfant, à une puiſſance abſolue ſur lui. IX. Ce que c'eſt que liberté dans les ſujets. X. Une grande famille eſt un Royaume patrimonial. XI. A qui eſt le droit de la ſucceſſion à la puiſſance ſouveraine XII. Quoique le ſucceſſeur ne ſoit pas déclaré, on doit néan-

moins préſumer qu'il y en ait un. XIII. Les enfans doivent être préſentés à la ſucceſſion, &c. XIV. Et les mâles devant les filles. XV. Et l'aîné devant les cadets. XVI. Le frere du monarque après ſes enfans, XVII. Que la ſucceſſion appartient à celui qui en eſt actuellement le poſſeſſeur.

I. NOUS avons montré dans le dernier Chapitre, art. 2, qu'il y avoit trois moyens, par leſquels on pouvoit devenir ſujet d'un autre, à ſavoir par une ſoumiſſion volontaire, par captivité, & par la naiſſance ou génération. Mais, puiſque nous avons déja parlé des deux premiers, ſous le nom de ſujet & eſclave, reſte que nous parlions du troiſieme, ſous le nom d'enfant, & par quel moyen un homme acquiert droit ſur un enfant, qui eſt engendré de deux perſonnes, à ſavoir par le mâle & par la femelle. Mais pour accomplir ce deſſein, il faut que nous retournions dans l'état de nature, pour conſidérer que les hommes ſont alors ſans aucuns pactes ou obligations mutuelles; & que comme j'ai déja prouvé, Chap. 2. chacun par la loi de nature a droit ſur ſon propre corps, c'eſt pourquoi l'enfant doit plutôt appartenir à la mere (de laquelle il eſt une partie juſqu'au temps de l'enfantement) qu'au pere. Or afin de donner une plus grande intelligence, & pour mieux ſavoir le droit qu'un homme ou une femme a ſur ſes enfans, il faut prendre garde à deux choſes. Premiérement, quel titre ou droit la mere, ou quelqu'autre a originellement ſur un en-

fant nouveau né. En ſecond lieu, de quelle façon le pere ou quelqu'autre perſonne prétend à ce droit par la mere.

II. Pour ce qui concerne le premier de ces deux chefs, ceux qui ont écrit ſur ce ſujet, ont cru que la génération donnoit le droit & le titre de domination ſur les enfans; mais parce que la génération donne ce titre à deux, au pere & à la mere, ils attribuent cette domination ſur l'enfant ſeulement au pere à cauſe de l'excellence de ſon ſexe. Mais d'une part ils ne montrent pas, ni je ne ſaurois trouver par quelle conſéquence la génération infere la domination: Et d'autre part je ne vois pas une telle diſproportion entre les forces de l'homme & celles de la femme, que le premier ſexe puiſſe dominer ſur l'autre ſans rencontrer de la réſiſtance.

III. Le droit de domination ſur un enfant ne vient pas de la génération, mais de ce que l'ayant engendré, on lui conſerve la vie. C'eſt pourquoi dans l'état de nature la mere, qui peut l'élever ou le détruire, par cette puiſſance a droit ſur ſon enfant, comme il a été déja dit dans la premiere partie, chap. 1. art. 13. Et ſi la mere trouve à propos d'abandonner ou d'expoſer ſon enfant à la mort, quiconque, ſoit homme ou femme, trouvera l'enfant ainſi expoſé, aura le même titre ſur lui que la mere, & par cette même raiſon, à ſavoir à cauſe qu'il a la puiſſance non pas de l'engendrer, mais de le conſerver. Et quoique

ces

cet enfant ainſi préſervé avec le temps acquiert des forces ſuffiſantes pour lui faire prétendre à l'égalité avec celui ou celle qui l'a élevé, néanmoins ſa prétention ſeroit très-injuſte & contre la raiſon : à cauſe que la force qu'il a, eſt le don de celui avec qui il ſe veut faire égal, & auſſi parce que l'on doit ſuppoſer que celui qui entretient & nourrit un autre, afin qu'il puiſſe acquérir quelque jour des forces, a reçu de l'autre en cette conſidération une obligation & promeſſe d'obéiſſance. Car autrement ce ſeroit une prudence aux parents de laiſſer périr plutôt leurs enfans, quand ils ſont encore dans le berceau, que de les élever plus long-temps dans le danger de leur être ſujets, quand ils ſeront plus grands.

IV. Or les prétentions qu'on peut avoir ſur un enfant par le droit de la mere, ſont de diverſes ſortes. Car premiérement ce droit de la mere paſſe à un autre, ſi la mere elle-même ſe trouve dans la ſujétion. Secondement, ſi elle transfere ſon droit par quelque contrat. Par la ſujétion abſolue de la mere, le maître de la mere a puiſſance & droit ſur ſon enfant, ſoit qu'il en ſoit le pere ou non, comme nous avons dit dans le Chap. 3. art. 6. & ainſi les enfans de l'eſclave ſont à leur maître pour jamais.

V. Des contrats, par leſquels l'homme & la femme ne ſe mettent point dans la ſujétion, les uns ſont faits ſeulement pour quelque temps, comme ſont des pactes de cohabita-

tion, ou de copulation ſeulement. Et en ce dernier cas les enfans ſont à l'un ou à l'autre, ſelon les pactes particuliers qui ſe ſont paſſés entre le mâle & la femelle. Et nous voyons que les Amazones en uſoient ainſi, car s'approchans de leurs voiſins elles donnoient au pere les enfans mâles, & retenoient pour ſoi les femelles.

VI. Or les pactes de demeurer en commun, ſont ou pour la ſociété du lit, ou pour la ſociété de toutes choſes. S'ils ſont pour la ſociété du lit ſeulement, alors la femme eſt appellée Concubine, & les enfans qui en ſortiront, ſeront au pere ou à la mere, ſelon l'accord qu'ils en ont fait. Car quoiqu'on ſuppoſe que la Concubine céde tout ſon droit ſur les enfans au pere, néanmoins le concubinage en ſoi n'infere pas cela.

VII. Mais ſi les pactes de demeurer en commun, ſont pour la ſociété, & pour jouir de toutes choſes en commun avec le mâle, alors il eſt néceſſaire qu'il n'y en ait qu'un qui gouverne & diſpoſe des choſes qui ſont en commun : Car ſans cela, comme nous avons dit pluſieurs fois, la ſociété ne peut pas être de longue durée, & c'eſt pourquoi l'homme, auquel pour la plupart la femme céde la domination, a auſſi pour la plupart droit & autorité ſur les enfans ; auquel cas l'on appelle l'homme le mari, & la femme la femme. Mais parce que quelquefois il ſe peut faire que la domination appartienne à la femme ſeule,

quelquefois auſſi elle aura la domination ſur les enfans, comme il arrive à une reine ſouveraine : car il n'y a point de raiſon pourquoi ſon mariage lui doive ôter le pouvoir qu'elle a ſur ſes enfans.

VIII. Les enfans donc, ſoit qu'ils ſoient élevés par le pere, ſoit par la mere, ſoit par quelqu'autre, ſont abſolument ſujets à ceux qui les ont ainſi élevés & nourris, car ils peuvent les aliéner, c'eſt-à-dire transférer le droit qu'ils ont pour eux, en les vendant, ou donnant à quelqu'autre ; & peuvent les mettre en ôtage, les tuer pour leur rebellion, ou les ſacrifier pour la paix, ſelon les lois de la nature, toutefois & quantes qu'ils le jugeront néceſſaire à leurs affaires.

IX. Or la ſoumiſſion de ceux qui établiſſent entr'eux un Corps politique, n'eſt pas moins abſolue que celle des eſclaves, & en cela ils ſont dans une parfaite égalité. Mais l'eſpérance de ceux-là eſt bien plus grande que celle de ceux-ci. Car celui qui ſe ſoumet volontairement, croit qu'il doit être mieux traité que celui qui le fait involontairement, & celui qui ſe ſoumet ainſi avec liberté, nous l'appellons même dedans la ſujétion homme libre : D'où l'on peut voir que la liberté n'eſt pas une exemption de la ſujétion & obéiſſance due au Souverain, mais ſeulement une condition, dans laquelle l'eſpérance eſt plus grande que celle de ceux qui ſe ſont ſoumis par la force & après avoir été vaincus. Et pour

ce ſujet, le nom qui ſignifie les enfans en latin, ſavoir *liberi*, ſignifie auſſi les hommes libres. Et néanmoins en ce temps-là à Rome, il n'y avoit perſonne tant ſujette à la puiſſance des autres, que les enfans à leur pere. Car premiérement, la République pouvoit diſpoſer de leur vie ſans le conſentement du pere; & le pere auſſi pouvoit tuer ſon enfant de ſon autorité propre, ſans en demander congé à l'Etat. La liberté donc n'eſt rien autre choſe que l'honneur d'égalité avec les autres ſujets, & ceux qui n'ont pas cette égalité, ſont dans la ſervitude. Un homme libre peut attendre & eſpérer quelques charges & emplois honorables; mais un ſerf ou un eſclave ne le peut & ne le doit pas: & voilà tout ce qu'on peut entendre par liberté d'un ſujet; car dans tous autres ſens la liberté eſt la condition d'un homme qui n'eſt point ſujet.

X. Mais ſi le pere a des enfans auſſi-bien que des eſclaves, les enfans ſont libres, non par le droit d'enfant, mais par l'indulgence & bonté naturelle du pere, & tout ce qui eſt compoſé du pere & de la mere, ou de tous les deux, & des enfans avec les eſclaves, eſt ce que [illegible] appelle une famille, dans laquelle le pere ou la mere de famille a la ſouveraine puiſſance & autorité. Les autres (auſſi bien les enfans que les eſclaves) ſont également ſujets. Mais ſi elle s'augmente par la multiplication d'une ſeconde lignée & par l'acquiſition de quantité de ſerviteurs & d'eſclaves, en

ſorte qu'elle ſe puiſſe maintenir & défendre contre toutes les attaques des voiſins, & ne puiſſe être vaincue ſans le haſard d'une bataille, alors elle mérite d'être nommée un royaume patrimonial, ou une monarchie d'acquiſition, dans laquelle la puiſſance ſouveraine ſe trouve dans un homme ſeul, comme dans un Monarque établi & créé par une inſtitution politique. En ſorte que toutes les propriétés & prérogatives qui ſont dans l'un, ſe trouvent auſſi dans l'autre. C'eſt pourquoi dorénavant, je ne parlerai plus de ces deux monarchies comme différentes & diſtinguées, mais ſeulement de la monarchie en général.

XI. J'ai fait voir juſqu'à préſent par quel droit les diverſes ſortes de gouvernemens, à ſavoir la Démocratie, l'Ariſtocratie & la Monarchie, ont été établies, reſte que je montre par quel droit elles ſont continuées. Or ce droit s'appelle droit de ſucceſſion à la puiſſance ſouveraine. Dans l'Etat populaire ou démocratique, comme cette puiſſance réſide dans le peuple, & comme ce corps eſt immortel, il n'y faut point chercher de ſucceſſeur. Ni auſſi dans l'Etat Ariſtocratique, parce que malaiſément peut-il arriver que tous les nobles & principaux viennent à mourir tous enſemble; mais ſi cela arrivoit, il n'y a point de doute que par-là, la République ſeroit renverſée & rompue. De ſorte que la queſtion du droit de ſucceſſion regarde ſeulement la Monarchie abſolue. Mais premiérement parce que le

Monarque ſouverain a la domination dans ſes mains, il en peut diſpoſer comme il lui plaît. Si donc par ſon dernier teſtament il ſe choisit un ſucceſſeur, le droit de ſucceſſion paſſe de l'un à l'autre.

XII. Que ſi le Monarque meurt ſans déclarer ſa volonté touchant la ſucceſſion, il ne faut pas pour cela préſumer que c'étoit ſa volonté de laiſſer retomber les ſujets, qui lui ſont comme ſes enfans & ſerviteurs, dans le déplorable état de l'Anarchie, c'eſt-à-dire, dans l'état d'une guerre perpétuelle. Car en cela, il enfreindroit les lois de nature, qui obligent de procurer & à maintenir la paix par toutes ſortes de moyens. L'on doit donc ſuppoſer que ſon intention & ſon déſir étoit de leur laiſſer la paix, c'eſt-à-dire, une puiſſance ſouveraine, qui empêcheroit la ſédition par eux, & les obligeroit de continuer dans l'état Monarchique, plutôt que dans aucun autre, d'autant que l'ayant lui-même exercé, il a déclaré ſuffiſamment qu'il approuvoit cette ſorte de gouvernement.

XIII. Davantage l'on doit croire que ſon déſir a été, que ſes enfans ſeroient préférés à tous les autres, pourvu qu'il n'ait rien déclaré expreſſément au contraire. Car les hommes par une néceſſité naturelle cherchent leur honneur qui conſiſte dans la gloire & la puiſſance de leurs enfans après la mort.

XIV. D'ailleurs puiſqu'il eſt certain que tout Monarque déſire la perpetuité & la con-

tinuation de ſon état dans ſes ſucceſſeurs, que la plûpart des hommes ont plus de courage & de prudence que les femmes, & que ces vertus ſont beaucoup pour empêcher la ruine & diſſolution d'un Etat : il eſt à préſumer quand il n'a pas déclaré par ſa volonté le contraire, qu'il veut que l'on préfere les enfans mâles à ſes filles, non pas que les femmes ne ſoient capables de gouverner, & n'ayent en effet bien gouverné en divers lieux & ſiécles, mais parce que généralement parlant, elles en ſont moins capables que les hommes.

XV. Mais d'autant que le Royaume & toute puiſſance ſouveraine eſt indiviſible, on ne doit pas ſuppoſer que le Monarque en mourant déſire qu'elle ſoit diviſée ; mais qu'elle paſſe toute entiere à quelqu'un de ſes fils, qui aſſûrément doit être l'aîné, à qui le ſort naturel l'a adjugée, parce qu'il n'a point fait voir par ſon teſtament qu'il voulût que l'affaire fût décidée par aucun autre ſort. De ſurplus quelque différence de capacité & de mérite qu'il y ait entre les freres, l'aîné ſera toujours eſtimé le plus avantagé, parce qu'aucun ſujet n'a aſſez d'autorité pour juger le contraire.

XVI. Or au défaut des enfans, le Royaume appartient au frere du défunt ; car par le jugement de nature, les plus proches de ſang & de parenté ſont les plus proches en affection, & par conſéquent ſont les plus proches à être préférés à la ſucceſſion.

XVII. Et comme la ſucceſſion ſuit immé-

diatement le premier Monarque, de même auſſi elle ſuit celui ou celle qui en eſt dans la poſſeſſion, & par conſéquent les enfans du poſſeſſeur ſeront préférés aux enfans de ſon pere, ou prédéceſſeur.

CHAPITRE V.

I. Quels ſont les avantages d'un Corps Politique. II. Si la perte de ſa liberté eſt un inconvénient, &c. III. La Monarchie approuvée. IV. Que les Monarques ſont moins ſujets aux Paſſions. V. VI. Les Sujets dans la Monarchie, &c. VII. Les Lois dans la Monachie ſont moins ſujettes à changement. VIII. Auſſi-bien que la Monarchie même.

I. AYANT parlé juſqu'à préſent de la nature d'une perſonne politique ou civile, & des trois ſortes de gouvernement, à ſavoir de la Démocratie, de l'Ariſtocratie & Monarchie, reſte que dans ce chapitre, je déclare les avantages & les déſavantages qui ſe trouvent généralement en toutes ſortes de Républiques, & particuliérement en chacun en particulier. Et puiſqu'un Corps politique n'eſt établi que pour régir & gouverner les particuliers, ſes commodités ou incommodités conſiſtent dans la commodité ou incommodité d'être reglé & gouverné. L'avantage qui en vient, eſt la fin pour laquelle il a été établi, à ſavoir pour la paix & conſervation de chaque particulier, qui eſt le plus grand bien qu'on ſauroit s'imaginer ou ſouhaiter, comme nous avons déja

dit dans la part. 1. chap. 1. art. 12. Or cet avantage s'étend également au Souverain & aux ſujets. Car celui ou ceux qui ont l'autorité ſouveraine, ne trouvent leur défenſe & la ſûreté de leurs perſonnes que dans les aſſiſtances des particuliers, & chacun des particuliers à la ſienne, dans l'union de tous enſemble ſous le Souverain. Pour ce qui eſt des autres avantages qui ne regardent pas la défenſe & conſervation d'un chacun ; mais ſeulement le bien être & le plaiſir, comme ſont les richeſſes ſuperflues, ils appartiennent tellement au Souverain, qu'ils ſe doivent auſſi dans les ſujets, & les ſujets en doivent jouir de telle ſorte, que le Souverain auſſi puiſſe y prendre part. Car les richeſſes, & les tréſors du Souverain ne ſont que la domination & puiſſance qu'il a ſur les richeſſes de ſes ſujets. Si donc le Souverain n'a pas ſoin que les particuliers ayent les moyens néceſſaires auſſi bien pour ſe maintenir, que pour maintenir le public, il n'y aura point de tréſor commun, dont il puiſſe diſpoſer. Mais de l'autre côté, s'il n'y avoit point de tréſor commun & public dans la diſpoſition de la puiſſance ſouveraine, les richeſſes des particuliers ſerviroient plutôt à les mettre dans la confuſion de la guerre, qu'à les maintenir dans une bonne & aſſurée paix. Tellement que ce qui eſt de l'intérêt du Prince, l'eſt auſſi des ſujets. Avouons donc que cette diviſion de gouvernemens, à ſavoir qu'il y en a un qui regarde l'avantage du Souverain, &

l'autre celui des ſujets, dont le premier s'appelle Deſpotique, c'eſt-à-dire, Seigneurial, l'autre un gouvernement d'hommes libres, eſt fauſſe & tout-à-fait vaine, auſſi-bien que l'opinion de ceux qui veulent que ce ne ſoit pas une Cité, laquelle eſt compoſée d'un Maître & de ſes ſerviteurs. Ils pourroient auſſi-bien dire la même choſe d'un pere & de ſa famille, pour grande & puiſſante qu'elle ſoit. Car à un Maître qui n'a point d'enfans, ſes ſerviteurs ont les mêmes rapports & relations que celles qui obligent un pere à aimer ſes enfans; car en eux conſiſte toute ſa puiſſance & ſa force auſſi-bien que ſon honneur, & il n'a pas plus d'autorité ſur eux qu'il en auroit ſur ſes enfans.

II. Les incommodités qui arrivent du gouvernement en général à celui qui gouverne, naiſſent du ſoin continuel qu'il prend pour les affaires des autres qui ſont ſes ſujets, & auſſi du danger de ſa perſonne. Car la tête n'eſt pas ſeulement une partie dans laquelle tout le ſoin du reſte du corps réſide, mais encore contre laquelle tous les coups d'un ennemi ſont dreſſés : mais auſſi en recompenſe de ce ſoin & danger, la puiſſance ſouveraine eſt accompagnée de tant d'honneur, richeſſes & moyens, qui peuvent contenter l'eſprit, qu'il eſt preſque impoſſible qu'aucun particulier non ſeulement puiſſe parvenir à ce point de ſatisfaction, mais même qu'il y puiſſe aſpirer. Les incommodités du gouvernement en général qui

arrivent au ſujet, ne ſont point en effet des incommodités, ſi on les conſidere bien, mais elles en ont ſeulement l'apparence. Il y a toutefois deux choſes qui peuvent le troubler, la premiere eſt la perte de ſa liberté, l'autre l'incertitude du Mien & du Tien. Pour ce qui eſt de la premiere choſe, elle conſiſte en ce qu'un ſujet ne peut pas déſormais gouverner & regler ſes actions à ſa diſcrétion & à ſon jugement, ou bien (ce qui eſt le même) ſelon ſa conſcience. Comme les occaſions préſentes de temps en temps lui ſuggéreront, mais il eſt obligé de ſe régler ſeulement ſelon la volonté de celui ou de ceux qui tiennent la puiſſance ſouveraine. Mais ceci en effet n'eſt point aucune incommodité : car comme j'ai déja montré, c'eſt le ſeul moyen pour pouvoir conſerver notre vie. Car ſi cette liberté d'agir ſelon ſa conſcience étoit permiſe à un chacun, dans une telle diverſité & mélange de conſciences, l'on ne vivroit pas une heure durant en paix & bonne intelligence. Mais cette perte de liberté ſemble à chaque particulier un grand mal, parce que ne le conſidérant qu'en ſoi-même, & non pas dans les autres, il croit que ſa liberté conſiſte à avoir domination & puiſſance ſur ſes compagnons. Or eſt-il qu'où un homme eſt en liberté, dont les autres ſont privés, là un ſeul a le gouvernement. Mais en demandant cet honneur qu'on conçoit n'être pas tel, ſous le nom ſeulement de liberté, on croit recevoir un grand dom-

mage & un grand affront, ſi on en eſt refuſé. Pour ce qui regarde le ſecond inconvénient de l'incertitude du Mien & du Tien, il ne l'eſt pas en effet, mais ſeulement en apparence. Il conſiſte en ce que le Souverain ôte ce dont on avoit accoutumé de jouir, n'y ayant eu auparavant aucune autre propriété ou droit, que l'uſage & la coutume : mais ſans une telle puiſſance ſouveraine le droit des hommes ne fait pas qu'aucune choſe leur ſoit propre, mais rend toutes choſes communes à tous ; & ainſi il vaudroit autant n'avoir aucun droit du tout, comme nous avons prouvé par le chap. 1. art. 10. Puis donc que le droit de propriété qu'on a ſur une choſe, ne vient que de la puiſſance ſouveraine, on n'y doit pas prétendre contre la même puiſſance, principalement quand chaque ſujet à une propriété ſur tous les autres ſujets, laquelle il perd quand il n'y a plus de puiſſance ſouveraine, parce qu'alors on retombe dans le déplorable état de la guerre, là où toutes choſes ſont indifféremment à tous. Les impôts donc qu'on leve par le commandement du Souverain, ſur les moyens & biens de chaque ſujet, ne ſont que le prix & la récompenſe de la paix & ſûreté publique, qu'il maintient par ſon autorité. Si cela n'étoit ainſi, on ne pourroit en aucun endroit du monde, légitimement lever aucun argent, ni des troupes pour faire la guerre, ou pour aucune autre néceſſité publique. Car ni l'état monarchique ni le démocra-

tique, ni l'ariſtocratique n'auroit pouvoir de le faire. Car en tous ces trois états tout ce qu'on leve, c'eſt par autorité ſouveraine; mais même les trois états peuvent ici transférer les terres d'un homme à un autre, ſans que celui à qui on les ôte, ait fait aucun crime contre la République, & ſans prendre prétexte que c'eſt pour le bien public, comme il arrive fort ſouvent, & en cela on ne lui fait aucune injure, parce que cela ſe fait par la puiſſance ſouveraine. Car l'autorité par laquelle on le fait, n'eſt pas moins qu'abſolue, & ne peut pas être plus grande. C'eſt pourquoi cet inconvénient du Mien & Tien n'eſt pas réel, ſi ce n'eſt qu'on exige plus qu'il ne faut; mais ſouvent ces exactions paroiſſent exceſſives, & injurieuſes aux particuliers, parce qu'ils ne connoiſſent pas le droit de ſouveraineté, ou à qui ce droit doit appartenir. Or toute injure, pour petit que ſoit le dommage, eſt preſque inſupportable, parce qu'elle nous fait reſſouvenir de notre impuiſſance à nous défendre, & haïr à même temps cette puiſſance qui nous peut faire injure.

III. Ayant parlé des inconvéniens que ſouffre le ſujet du gouvernement en général, reſte que nous traitions de ceux qui ſe trouvent dans tous les trois gouvernemens, à ſavoir dans la Démocratie, Ariſtocratie & Monarchie: mais les deux premiers ne ſont en effet qu'un. Car comme j'ai déja prouvé, la Démocratie n'eſt que le gouvernement d'un petit nombre d'O-

rateurs. La comparaiſon donc ne ſe fera qu'entre la Monarchie & l'Ariſtocratie, & pour laiſſer à part & paſſer ſous ſilence, que comme le monde a été créé, il a été gouverné par la Majeſté divine, comme par un Monarque : que les anciens ont préféré cette ſorte de gouvernement à tout autre, auſſi-bien par le jugement & opinion qu'ils en avoient, feignant que leurs dieux étoient gouvernés par un Monarque, que par leur coutume & la pratique ordinaire de toutes les nations. Car de toute antiquité le monde a été gouverné par des Rois, & l'empire paternel a pris naiſſance avec le monde : de ſorte que les autres formes de Républiques ſe ſont faites ſeulement des débris & des ruines de la Royauté, & ne ſont que des pieces des Monarchies briſées, que l'eſprit & induſtrie humaine a cimentées. Je traiterai ſeulement en ce lieu des incommodités qui peuvent arriver aux ſujets, en conſéquence de chacun de ces deux gouvernemens.

IV. Et premiérement il ſemble être un grand inconvénient qu'un homme ſeul ait tant de pouvoir, qu'il ne ſera pas permis à aucun particulier, ni même à pluſieurs enſemble de lui réſiſter, & même quelques-uns veulent que cela ſoit incommode pour ce ſeul ſujet, à cauſe qu'il a la puiſſance. Mais cette raiſon n'eſt pas bonne, car elle prouve que c'eſt auſſi un inconvénient que d'être gouverné par Dieu même, qui ſans doute a plus de puiſſance ſur un chacun, qu'on n'en peut donner à aucun

Monarque. L'incommoditê donc d'une Monarchie ne vient pas de ce que quelqu'un à la puiſſance, mais des affections & paſſions déreglées, leſquelles ſe trouvent auſſi bien dans le Monarque que dans ſes ſujets, & le peuvent induire à ſe ſervir mal & abuſer de ſa puiſſance. Mais d'autant que l'Ariſtocratie eſt compoſée de pluſieurs hommes, ſi les paſſions de pluſieurs ſont plus violentes, quand ils ſont aſſemblés, que celles d'un homme ſeul, il ſuivra que les inconvéniens qui naiſſent des paſſions, ſeront moins ſupportables dans un état Ariſtocratique que dans un Monarchique: mais il eſt très-certain que quand quelque queſtion eſt agitée dans de grandes aſſemblées, un chacun expoſant au long & ſans interruption ſon opinion là-deſſus, il tâche & fait tout ſon poſſible pour faire paroître tout ce qu'il juge bon, pour meilleur qu'il n'eſt pas, & tout ce qu'il déſapprouve, encore pour pire qu'il n'eſt, afin que ſon avis ſoit ſuivi. Ajoûtez même que ce donneur d'avis a toujours pour fin de ſon action, ſon propre honneur ou ſon profit: car la fin d'un chacun dans ſes actions eſt le bien qu'il en eſpere. Or cela ne ſe peut faire ſans exciter de ſemblables paſſions dans les autres, & ainſi il arrive que là où ces paſſions étant ſeules ſeroient modérées, quand elles ſont unies enſemble, s'échauffent & deviennent déréglées, comme pluſieurs charbons, leſquels ſéparés ne ſont que fort peu chauds, étant aſſemblés & joints

s'entr'allument & font à la fin un grand incendie.

V. Un autre inconvénient de la Monarchie eſt, que le Monarque outre les exactions néceſſaires pour la défenſe de la République, peut ſi bon lui ſemble, faire ſur ſes ſujets d'autres levées inconſidérément, dont il enrichit ſes enfans, ſes plus proches parens, & ſes favoris. Et en effet c'eſt là une choſe bien fâcheuſe, ſi cela arrive, mais néanmoins plus ſupportable dans la Monarchie que dans l'Ariſtocratie, dans laquelle il eſt bien plus probable que cela arrive, que dans l'autre état: car dans l'Ariſtocratie, au lieu d'un ſeul il y en a pluſieurs qui ont des enfants, des parens & des amis, leſquels ils tâchent d'avancer: en ſorte que pour un Monarque il s'y en trouve vingt qui s'entre-ſupportent les uns & les autres, au préjudice des ſujets, & s'entr'aident mutuellement pour opprimer & tenir bon le reſte. La même choſe arrive dans l'état populaire, pourvu qu'ils s'entr'accordent enſemble, autrement l'on tombe dans un bien plus grand mal, à ſavoir la ſédition, d'où s'enſuit la guerre.

VI. Un autre inconvénient de la Monarchie eſt la puiſſance que le Prince a de diſpenſer & empêcher l'exécution de la juſtice, en ſorte qne la famille & les amis du Monarque peuvent impunément faire toute ſorte d'outrages au peuple, & l'opprimer par leur tyrannie. Oui bien, mais auſſi ſi vous y prenez

garde

garde, dans l'Ariſtocratie il n'y en a pas pour un, mais pluſieurs qui peuvent ôter un criminel d'entre les mains de la juſtice, & perſonne n'eſt bien aiſe de voir punir ſes parens & ſes amis ſelon même que mérite leur crime. C'eſt pourquoi ils s'entr'entendent ſans parler plus ouvertement, & comme ſi c'étoit un pacte tacite.

VII. Un autre grand inconvénient de la Monarchie en apparence, eſt la puiſſance de changer les lois. Je répond à cela, qu'il eſt très-néceſſaire qu'il y ait dans l'état une puiſſance capable de changer les lois, ſelon que les mœurs des hommes & façons d'agir changent, ou ſelon que la conjoncture des circonſtances & les affaires de l'état le demandent. Car le changement des lois eſt inconvénient, quand il vient du changement, non pas des circonſtances & occaſions, mais de l'eſprit & paſſion de ceux ou de celui qui par ſon autorité les a établies. Or il eſt évident que l'eſprit d'un homme ſeul n'eſt pas ſi ſujet à changer, comme ſont les arrêts de pluſieurs perſonnes. Car non ſeulement un chacun d'eux a ſes changemens naturels, mais auſſi il n'en faut qu'un pour par ſon éloquence & réputation, ou par ſa faction établir aujourd'hui une loi, laquelle demain un autre par les mêmes moyens abolira.

VIII. Enfin le plus grand inconvénient qui puiſſe arriver à un état, c'eſt d'être toujours diſpoſé & preſque ſur le point de tomber dans

une guerre civile, à quoi la Monarchie eſt bien moins ſujette qu'aucun autre gouvernement. Car où l'union & le lien de la République ſe trouve en un homme ſeul, il n'y peut arriver que malaiſément de la diviſion, au lieu que dans les aſſemblées ceux qui ſont de différentes opinions, & donnent des avis tout contraires, ſont ſujets à s'entrequereller, & par envie de l'un & de l'autre à empêcher les deſſeins de l'état, & quand ils ne peuvent pas avoir l'honneur de faire ſuivre leurs conſeils, ils cherchent l'honneur de rendre ceux de leurs ennemis vains & de nul effet. Et ainſi de cette diſpute il arrive ſouvent que ſi les parties oppoſées ſont en quelques points de forces égales, elles jettent toute la République dans les déſordres d'une guerre civile : & néanmoins la néceſſité enſeigne & montre à toutes les deux parties, qu'elles ont beſoin d'un Monarque abſolu, c'eſt-à-dire, d'un Général d'armée, auſſi-bien pour ſe défendre contre leurs ennemis, que pour maintenir la paix dans leur faction. Or cette aptitude à la diſſolution ſe trouve ſeulement dans les Ariſtocratiens, parmi leſquels on délibere les affaires d'état dans de grandes aſſemblées, comme l'on pratiquoit autrefois à Athênes & à Rome, & non pas dans celles qui ne ſont autre choſe dans les grandes aſſemblées, que choiſir des Magiſtrats & Conſeillers, & puis confient les affaires d'Etat à un petit nombre de perſonnes, comme eſt aujourd'hui l'Ariſtocratie de Veniſe ; car

celles-ci ne ſont pas plus ſujettes à recevoir en cela du dommage, que le ſont les Monarchies, le Conſeil d'Etat étant le même dans l'un & l'autre gouvernement.

CHAPITRE VI.

I. Une difficulté touchant la ſujétion abſolue d'un homme à un autre, venant de nôtre ſujétion à Dieu. II. Cette difficulté ſe trouve ſeulement parmi les Chrétiens qui nient que l'interprétation de l'Ecriture dépende de l'autorité Souveraine de la République. III. Que les Lois humaines ne réglent pas les conſciences, mais ſeulement les paroles & les actions des hommes. IV. Pluſieurs paſſages de l'Ecriture ſainte pour montrer que les ſujets doivent obéir en toutes choſes à leur Souverain. V. Une diſtinction entre un point fondamental de la Foi, & une ſuperſtition. VI. Explications des points fondamentaux de la Foi. VII. La croyance de tous ces points fondamentaux, & tout ce qui eſt requis pour le ſalut, comme de la Foi. VIII. Que les autres points non fondamentaux ne ſont point néceſſaires pour le ſalut, comme matiere de Foi, & qu'il ne faut pas plus de Foi pour ſauver un homme qu'un autre. IX. Que les ſuperſtitions ne ſont pas des points néceſſaires à un Chrétien. X. Comment la juſtice & la Foi concourent pour faire le ſalut. XI. Que dans les Républiques Chrétienes l'obéiſſance due à Dieu, & celle qui eſt due aux hommes, ſont liées enſemble. XII. Interprétation de ce mot, que tout ce qui eſt contre la conſcience, c'eſt péché. XIII. Que tous les hommes avouent qu'il faut dans toutes controverſes ſe ſoumettre à quelqu'autorité humaine. XIV. Que les Chrétiens ſujets à un Infidele ne font pas une injuſtice de lui refuſer l'obéiſſance aux choſes qui choquent la Foi, en ne reſiſtant pas.

LAYANT montré que dans toute ſorte de République, la néceſſité de la paix & du gouvernement demande qu'il y ait quelque puiſſance, ſoit dans un homme ſeul, ou dans une aſſemblée d'hommes qui ſoit ſouveraine, à laquelle il n'eſt pas permis à aucun membre de la République de réſiſter ou de déſobéir, reſte maintenant une autre difficulté, laquelle eſt ſi on ne ſe peut pas légitimement ſoumettre à une telle puiſſance ſouveraine, comme nous avons repris, la difficulté eſt en ceci. Nous avons parmi nous la parole de Dieu pour être la régle de nos actions. Or ſi nous nous ſoumettons à des hommes avec obligation & promeſſe de faire tout ce qu'ils commanderont, quand les commandemens de Dieu & des hommes ſeront différens & oppoſés, nous devons obéïr plutôt à Dieu qu'aux hommes, & par conſéquent le pacte qu'on fait d'obéir en toute choſe à un homme, eſt illicite.

II. Cette difficulté n'a pas été dans le monde depuis long-temps, parmi les Juifs on ne ſavoit ce que c'étoit que cette queſtion. Car leur loi civile, & la loi divine étoit la même donnée par Moyſe. Les Prêtres en étoient les interpretes, & leur puiſſance étoit ſubordonnée à celle des rois, comme étoit Aaron à Moyſe. De même, ni les Grecs, ni les Romains, ni aucuns autres Gentils n'ont jamais diſputé de cette affaire, car entr'eux les lois civiles étoient les régles, non pas ſeulement de la

juſtice ou de la vertu, mais auſſi de la religion & du culte divin, cela étant réputé pour le vrai culte de Dieu, qui étoit καλὰ τὰ νομιζα, c'eſt-à-dire ſelon les lois civiles. Les Chrétiens qui connoiſſent le Pape pour leur Souverain temporel, ne ſe mettent point en peine de cette difficulté, car ils reconnoiſſent qu'il a puiſſance & droit d'interpréter les Ecritures, qui ſont les lois de Dieu. Cette difficulté donc trouble ſeulement l'eſprit de ces Chrétiens, à qui il eſt permis de prendre pour le vrai ſens de l'Ecriture, ce qu'ils en tirent eux-mêmes, ou par leur interprétation particuliere, ou par l'interprétation de ceux qui ne ſont pas appellés à cela par l'autorité publique. Ceux qui ſuivent leur interprétation particuliere, demandans perpétuellement liberté de conſcience, & ceux qui ſuivent l'interprétation des autres non ordonnés à cela par l'état, demandans une puiſſance dans les affaires de la religion, qui ſoit ou par deſſus la puiſſance civile, ou au moins indépendante.

III. Pour ôter ce ſcrupule de conſcience, touchant l'obéiſſance aux lois humaines, de l'eſprit de ceux qui ſuivent leurs interprétations propres de la parole de Dieu dans les Ecritures, je les prie de conſidérer premiérement qu'aucune loi humaine n'eſt faite pour obliger la conſcience d'un homme, ſi ce n'eſt qu'il le faſſe paroître par quelqu'action extérieure, ſoit de la langue, ou de quelqu'autre membre de ſon corps. Car une loi qui ſeroit

faite pour cette fin, ſeroit inutile & vaine; parce que perſonne ne pourroit diſcerner que par quelque parole ou quelqu'autre action, ſi la Loi ſeroit gardée ou enfreinte. Ni les Apôtres mêmes n'ont jamais prétendu avoir domination & puiſſance ſur les conſciences des hommes, touchant la Foi qu'ils prêchoient; mais ſeulement tâchoient de les perſuader & de les inſtruire, c'eſt pourquoi S. Paul dit 2. Cor. 1. 24. écrivant aux Corinthiens touchant leurs controverſes, que ni lui, ni les autres Apôtres n'avoient aucune puiſſance ſur la Foi, mais ſeulement étoient pour les y aider.

IV. Et pour ce qui regarde les actions des hommes, qui viennent de leur conſcience, & de la bonne régle & gouvernement, deſquelles dépend toute la concorde & la paix des hommes, ſi elles ne pouvoient ſubſiſter avec la juſtice, il ſeroit auſſi impoſſible que la juſtice envers Dieu, & la paix parmi les hommes puſſent ſubſiſter enſemble dans la Religion, qui nous enſeigne que la juſtice & la paix s'entre-baiſent, & dans laquelle nous avons tant de préceptes pour l'obéiſſance abſolue à l'autorité humaine, en S. Matth. 23. 2. 3. nous avons ce Commandement. *Les Scribes & les Phariſiens ſont aſſis ſur la chaire de Moyſe, faites tout ce qu'ils vous commanderont*, & néanmoins les Scribes & les Phariſiens n'étoient pas Prêtres; mais ils avoient l'autorité temporelle. Et puis en S. Luc. 11. 17. *Tout Royaume diviſé en ſoi-même ſera dé-*

truit. Et ce Royaume-là n'eſt-il pas diviſé, dans lequel un chacun n'a point d'autre régle pour ſes actions, que ſon opinion particuliere ou ſa conſcience, puiſque ſes actions ſont telles, qu'elles donnent occaſion de rompre & enfreindre la paix ? De plus, Rom. 13. 5. *Et pourtant il faut être ſujets non point ſeulement pour la colere, mais auſſi pour la conſcience.* Tit. 3. 1. *Admoneſte-les qu'ils ſoient ſujets & obéiſſans aux Princes & Puiſſances.* 1. Pet. 2. 13. 14. *Soyez donc ſujets à tout ordre humain pour l'amour de Dieu, ſoit au Roi, comme au Supérieur; ſoit aux Gouverneurs, comme à ceux qui ſont envoyés par lui à la vengeance des malfaiteurs.* Jud. verſ. 8. *Et ceux-ci ſemblablement ſouillent leur chair, & mépriſent la Seigneurie, & blaſphement les dignités.* Et d'autant que les ſujets dans la République ſont comme des enfans ou des ſerviteurs à leur Maître, ce qui eſt commandé à ceux-ci, l'eſt auſſi par même raiſon aux ſujets. Et voilà ce que S. Paul dit aux enfans & ſerviteurs, Col. 3. 20. 22. *Enfans, obéiſſez à peres & meres en toutes choſes, Serviteurs, obéiſſez en toutes choſes à vos maîtres charnels.* Et verſ. 23. *Faites-le de cœur comme au Seigneur.*

Après avoir bien conſidéré tous ces paſſages, je m'étonne qu'aucune perſonne dans une République chrétienne puiſſe prendre occaſion de ne pas obéir à l'Etat, ſur ce prétexte, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Car quoique ſaint Pierre & les Apôtres firent cette

réponſe au Conſeil des Juifs, qui leur défendoient de prêcher Jeſus-Chriſt, il n'y a pourtant aucune raiſon que les Chrétiens faſſent la même répartie à leurs Gouverneurs chrétiens, qui commandent même que l'on prêche la doctrine de Jeſus-Chriſt. Or pour reconcilier cette apparence de contradiction de ſimple obéiſſance à Dieu, & ſimple obéiſſance aux hommes, il nous faut conſidérer un chrétien ou comme ſujet à un Souverain, qui eſt auſſi chrétien, ou comme ſujet à un infidele.

V. Or ſous un Monarque ou ſouverain chrétien, il faut voir en quelles actions Dieu nous défend de lui obéir, & en quelles autres nous le devons faire. Les actions qui nous ſont défendues, ne ſont ſeulement que celles qui ſont contraires à la Foi, laquelle eſt néceſſaire pour être ſauvé. Car autrement on ne peut avoir aucun prétexte pour déſobéir. Car, pourquoi eſt-ce qu'un homme ſe mettroit en danger d'une mort temporelle en déſobéiſſant à ſon ſupérieur, ſi ce n'étoit pour éviter une mort éternelle? Il faut donc ſavoir quelles ſont ces propoſitions & articles, dont la croyance a été déclarée par notre Seigneur & ſes Apôtres de telle néceſſité, que ſans cela un homme ne ſauroit être ſauvé. Et ainſi tous les autres points & queſtions dont à préſent l'on diſpute, & qui font la diſtinction des ſectes, comme des Papiſtes, Luthériens, Calviniſtes, Arméniens, de même qu'autrefois il y avoit les Pauliſtes, les Apolloniens, & les Cépha-

tiens, ne doivent pas être réputés de telle conſéquence, qu'un homme ſoit obligé pour les croire de déſobéir à ſon Souverain. Les articles de foi néceſſaires pour le ſalut, je les appellerai fondamentaux; & tout autre point de créance une ſuperſtition.

VI. Or ſans aucune controverſe, il n'y a que ce ſeul article néceſſaire pour le ſalut, à ſavoir que Jeſus eſt le Meſſie, c'eſt-à-dire, le Chriſt, laquelle propoſition eſt expliquée en diverſe ſorte, mais toujours la même en effet, comme qu'il eſt l'Oint de Dieu, car ce mot de Chriſt ne ſignifie que cela : qu'il eſt le vrai & légitime roi d'Iſraël, fils de David, Sauveur du monde, Rédempteur d'Iſraël, la ſalvation de Dieu, celui qui devoit venir au monde, le fils de Dieu, & à quoi je voudrois qu'on prît garde, pour réfuter les Ariens qui commencent à renaître, le Fils de Dieu engendré. Actor. 3. 13. Heb. 5. 5. *L'unique Fils de Dieu engendré.* Joh. 1. 14. 18. Joh. 3. 16. 18. 1. Joh. 4. 9. *Qu'il étoit Dieu.* Joh. 1. 20. 28. *Que la plénitude de la Divinité demeuroit en lui corporellement.* Davantage, le Saint, le Saint de Dieu, qui pardonne les péchés, qu'il eſt reſſuſcité des morts. Cet article donc & toutes ſes explications ſont des points fondamentaux, comme auſſi tous ceux qui ſont évidemment tirés de-là, comme croire en Dieu le pere. Joh. 12. 44. *Qui croit en moi, ne croit point en moi, mais en celui qui m'a envoyé.* 1. Joh. 2. 23. *Celui qui nie le Fils,*

nie auſſi le Pere. De même que croire en Dieu le ſaint Eſprit, de qui notre Seigneur dit, Joh. 14. 26. *Mais le Conſolateur qui eſt le ſaint Eſprit, que mon Pere enverra en mon nom.* Et Joh. 15. 16. *Mais quand je vous enverrai le Conſolateur de la part de mon Pere, à ſavoir l'Eſprit de vérité*, comme auſſi de croire l'Ecriture, par laquelle nous croyons ces articles, & auſſi l'immortalité de l'ame, ſans laquelle croyance on ne ſauroit croire qu'il eſt le Sauveur.

VII. Et comme ce ſont là les articles fondamentaux de la foi néceſſaires pour le ſalut, auſſi ſont-ils néceſſaires comme matiere de foi, & eſſentiels à la vocation d'un chrétien, comme l'on peut voir évidemment par pluſieurs paſſages de l'écriture. Joh. 5. 39. *Inſtruiſez-vous diligemment ſur les Ecritures, car vous eſpérez avoir par elles la vie éternelle, & ce ſont elles qui portent témoignage de moi.* Or d'autant qu'en ce lieu par les Ecritures on entend le vieux teſtament (le nouveau n'étant pas encore écrit) la croyance de ce qui étoit écrit touchant notre Sauveur dans le vieux teſtament, étoit donc ſuffiſante pour obtenir la vie éternelle. D'ailleurs dans le vieux teſtament il n'y a rien de révélé touchant Jeſus-Chriſt, ſinon qu'il eſt le Meſſie, & quelques autres choſes qui ſont des points fondamentaux qui en dépendent. Donc ces points fondamentaux ſuffiſent pour le ſalut. Et Joh. 6. 28. 29. *Ils lui dirent donc, que ferons-nous pour accomplir*

les œuvres de Dieu ? Jeſus répondit & leur dit : *L'œuvre de Dieu, c'eſt que vous croyiez en celui qu'il a envoyé.* Tellement que le point qu'on doit croire, eſt, que Jeſus-Chriſt eſt envoyé de Dieu, & celui qui croit ceci, accomplit les œuvres de Dieu, Joh. 11. 26. 27. *Quiconque vit & croit en moi ; ne mourra jamais. Crois-tu cela ?* Elle lui dit : *Oui, Seigneur, je crois que tu es le Chriſt, Fils de Dieu vivant, qui eſt venu en ce monde.* D'où il s'enſuit que quiconque croit cela, ne mourra jamais. Joh. 20. 31. *Mais ceci eſt écrit, afin que vous croyiez que Jeſus eſt le Chriſt, Fils de Dieu : & qu'en croyant vous ayez vie par ſon nom.* Il eſt donc évident que ce point fondamental eſt ſeulement requis, comme un point de la foi néceſſaire à ſalut. 1. Joh. 4. 2. *Tout eſprit qui confeſſe que Jeſus-Chriſt eſt venu dans la chair, eſt de Dieu.* 1. Joh. 5. 1. *Quiconque croit que Jeſus eſt le Chriſt, il eſt né de Dieu,* & verſ. 5. *Qui eſt celui, qui ſurmonte le monde, ſinon celui qui croit que Jeſus eſt le Fils de Dieu ?* & verſ. 13. *Je vous écris ces choſes, afin que vous ſachiez que vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu.* Act. 8. 36. 57. *L'Eunuque dit, voici de l'eau qui m'empêche d'être baptiſé ?* Et Philippe dit, *Si tu crois de tout ton cœur, il eſt loiſible.* L'Eunuque répondant dit : *Je crois que Jeſus-Chriſt eſt le Fils de Dieu.* Cet article donc étoit ſuffiſant pour recevoir au baptême, c'eſt-à-dire, pour être Chrétien, & art. 16. 30. *Le Geolier ſe jetta*

aux pieds de Paul & de Silas, & leur dit, Seigneurs, que me faut-il faire pour être ſauvé ? & ils lui répondirent, *c'eſt de croire au Seigneur Jeſus-Chriſt.* Et tout le Sermon que ſaint Pierre fit au jour de la Pentecôte, n'étoit autre choſe qu'une explication de ce que Jeſus étoit le Chriſt. Act. 2. 38. *Et quand ils eurent oui ces choſes, ils lui dirent que ferons-nous ?* & Pierre leur dit, *Faites pénitence ; & qu'un chacun de vous ſoit baptiſé au nom de Jeſus-Chriſt en remiſſion de ſes péchés.* Rom. 10. 9. *Car ſi tu confeſſe le Seigneur Jeſus de ta bouche, & que tu croye en ton cœur que Dieu l'a reſſuſcité des morts, tu ſeras ſauvé.* L'on peut encore ajoûter à tous ces paſſages, que par-tout où notre Seigneur loue la foi de quelque homme, la propoſition crue eſt toujours quelqu'un de ces points fondamentaux, dont nous avons déja parlé, ou quelque choſe d'équivalent, comme la foi du Centenier. Matth. 8. 8. *Seulement dis une parole, & mon ſerviteur ſera guéri*, croyant qu'il pouvoit tout faire. La foi auſſi de cette femme malade du flux de ſang. Matth. 9. 21. *Si ſeulement je touche ſon vêtement*, croyant véritablement qu'il étoit le Meſſie. Comme auſſi la foi qu'il exigea des aveugles, Matth. 9. 28. *Croyez-vous que je puiſſe faire cela ?* Tout de même la foi de la femme Cananée, qu'il étoit le fils de David ; & le même ſe voit dans tous les paſſages, ſans en excepter un, dans leſquels notre Seigneur loue la foi de quelqu'un ; mais parce

qu'il y en a davantage que je n'en pourrois rapporter, je les omets, & les laiſſe à la recherche de ceux qui ne ſont pas contens de ce que nous avons rapporté; & comme il n'y a que cette foi de requiſe, auſſi on n'en prêchoit point d'autre, car les Prophetes du vieux teſtament n'en prêchoient aucun article, & S. Jean-Baptiſte prêchoit ſeulement l'approche du royaume des Cieux, c'eſt-à-dire, du royaume de Jeſus-Chriſt, & les Apôtres avoient la même commiſſion, Matth. 10. 7. *Allez prêcher, diſant que le royaume des Cieux eſt prochain.* Et ſaint Paul prêchant aux Juifs, Act. 13. 5. déclaroit ſeulement aux Juifs que Jeſus étoit le Chriſt. Et les Payens ne reconnoiſſoient que par ce nom, qu'ils croyoient que Jeſus étoit un roi. En s'écriant, Act. 17. 6. *Ceux-ci qui ont renverſé le monde, ſont auſſi venus ici, & tous ſont contre les décrets de Céſar, diſant qu'il y a un autre roi qui eſt Jeſus.* Et c'étoit la ſomme de toutes les prédictions, la ſomme de toutes les confeſſions de ceux qui croyoient, tant des hommes que des demons. C'étoit le titre de ſa croix, Jeſus de Nazareth roi des Juifs, c'étoit-là l'occaſion de la couronne d'épine, du ſceptre de roſeau, & la cauſe pourquoi un homme porta ſa croix: c'eſt-là le ſujet de l'*Hoſanna*, & c'étoit le titre par lequel notre Seigneur commandant à ſes Apôtres de rendre le bien d'un autre, leur fit dire, *le Seigneur en a affaire*, & ſe ſervant de ce même titre, il chaſſa du temple ceux qui

y vendoient & achetoient. Les Apôtres mêmes n'en croyoient davantage, ſinon qu'il étoit le Meſſie, ni même ne ſavoient pas cela. Car ils croyoient que le Meſſie ſeroit un roi temporel, juſques après la réſurrection de notre Seigneur. De plus cet article, que Jeſus-Chriſt eſt le Meſſie, eſt en termes exprès déclaré être fondamental par ce mot, ou par quelqu'équivalent en pluſieurs paſſages, ſur la conduite de S. Pierre, Matth. 16. 16. *Tu es le Chriſt, Fils de Dieu vivant.* Notre Seigneur lui repart, verſ. 18. *Sur cette pierre j'édifierai mon Egliſe.* Cet article eſt le fondement de l'Egliſe de Jeſus-Chriſt, Rom. 15. 20. S. Paul dit : *Je m'efforçois auſſi d'annoncer l'Evangile, non point où il avoit été fait mention de Chriſt, afin que je n'édifiaſſe ſur le fondement d'autrui.* 1. Corinth. 3. 10. S. Paul après avoir repris les Corinthiens pour les ſectes différents qui s'étoient formées entr'eux, & de ce qu'ils s'amuſoient à la recherche des queſtions curieuſes, fait une diſtinction des points fondamentaux & de ſuperſtition, & dit : *J'ai mis le fondement, & un autre édifie deſſus, mais qu'un chacun voye comme il édifie deſſus, car nul ne peut mettre autre fondement que celui qui eſt mis, lequel eſt Jeſus-Chriſt*, & Coloſſ. 2. 6. *Ainſi donc que vous avez reçu notre Seigneur Jeſus-Chriſt, cheminez en lui, étant en ruines, & édifiez en lui, & confirmez-vous en lui.*

VIII. Ayant montré que cette propoſition, *Jeſus eſt le Chriſt*, eſt le ſeul point fondamen-

tal & néceſſaire de la Foi, je citerai quelques autres paſſages pour montrer que les autres points, quoiqu'ils puiſſent être vrais, ne ſont pas ſi néceſſaires pour la Foi, que ſi on ne les croit pas, on ne puiſſe pourtant être ſauvé. Et premiérement ſi un homme ne pouvoit être ſauvé ſans conſentir en ſon ame, à la vérité de toutes les controverſes, qu'on traite à préſent touchant la religion, je ne vois pas comment aucun homme vivant puiſſe être ſauvé, tant il faut de ſubtilité & de curieuſes connoiſſances pour être un ſi grand Théologien. Pourquoi donc croiroit-on que notre Seigneur qui dit, Matth. 11. 20. *Que ſon fardeau eſt leger*, demanderoit pour être ſauvé une choſe ſi difficile; ou comment eſt-ce qu'on dit que les petits enfans croyoient? Matth. 18. 6. ou comment le bon larron ſeroit-il cru ſuffiſamment catéchiſé hors de la croix? ou S. Paul un ſi parfait chrétien immédiatement après ſa converſion? & qu'on puiſſe exiger plus d'obéiſſance de celui à qui on a expliqué les points fondamentaux de la Foi, que d'un autre qui ne les a reçus qu'obſcurément & avec confuſion? Néanmoins il ne faut pas plus de foi pour ſauver un homme qu'un autre. Car s'il eſt vrai que quiconque confeſſera le Seigneur Jeſus de ſa bouche, & croira en ſon cœur que Dieu l'a reſſuſcité des morts, ſera ſauvé, comme il eſt dit, Rom. 10. 9. Et que quiconque croit que Jeſus eſt le Chriſt, eſt né de Dieu, la croyance de cet article-là eſt ſuf-

ſiſante pour ſauver un homme, quel qu'il ſoit, pour ce qui concerne la Foi : Et puiſque celui qui ne croit pas que Jeſus eſt le Chriſt, quoiqu'il croye le reſte, ne ſauroit être ſauvé, il s'enſuit que dans les matieres de la Foi il n'en faut pas davantage pour ſauver un homme, que pour un autre.

IX. Il y a fort peu de controverſes entre les Chrétiens touchant les points fondamentaux, quoiqu'ils ſoient entr'eux d'opinion & de Sectes différentes. C'eſt pourquoi les controverſes de la Religion ne ſont que touchant des points peu ou point du tout néceſſaires, pour être ſauvé, dont les uns ſont des doctrines tirées par le raiſonnement humain des points fondamentaux. Comme, par exemple, les opinions touchant la matiere de la réalité de notre Seigneur dans l'Euchariſtie, dans leſquelles les articles de Foi touchant la toute-puiſſance & Divinité de Jeſus-Chriſt ſont mêlés avec l'opinion d'Ariſtote & des Péripatéticiens touchant la ſubſtance & les accidens, de l'eſpece, de l'hypoſtaſe, de la ſubſiſtance & migration d'un accident de ce lieu à un autre, leſquelles ne ſont que des paroles, dont les unes ne ſignifient rien du tout, & les autres ne ſont que des chanſons & chicanneries de ces Sophiſtes Grecs. Or ces opinions ſont expreſſément condamnées. Col. 2. 8. où après que S. Paul les a exhortés d'être enracinés & édifiés en Jeſus-Chriſt, il leur donne ce petit avertiſſement de *Cavete*. Prenez garde que nul ne

ne vous ſurprenne par la Philoſophie & vaine déception ſelon la tradition des hommes, ſelon les élémens du monde, & telles ſont la doctrine tirée des paſſages de l'écriture, par pur raiſonnement naturel, qui ne concernent pas les articles fondamentaux, comme touchant la concatenation des cauſes, de la maniere de la prédeſtination de Dieu, comme s'il étoit poſſible aux hommes qui ne ſavent pas même en quelle façon Dieu voit, & entend, on parle de connoître néanmoins comment il ordonne des choſes dans ſon eſprit, & prédeſtine les hommes. Un homme donc ne doit pas examiner par raiſon aucun point, ou tirer aucune conſéquence de l'Ecriture, touchant la nature de Dieu incompréhenſible, par raiſon naturelle, dont en cette matiere ici il eſt incapable. Ce qui a fait que Saint Paul. Rom. 12. 13. donne cette régle que nul ne préſume de ſavoir que ce qu'il faut ſavoir, mais qu'il ſoit ſage avec ſobriété : ce que ne font pas ceux qui préſument de tirer de l'Ecriture par leur interprétation particuliere la doctrine & connoiſſance des choſes qui ſont incompréhenſibles. Or cette queſtion touchant la prédeſtination & le libre arbitre n'eſt pas particuliere aux chrétiens, car nous avons des livres entiers de ce ſujet ſur le nom de *Deſtin* & *Contingence*, diſputés entre les Epicuriens & Stoïciens, & par conſéquent ce n'eſt pas matiere de foi, mais ſeulement une queſtion de Philoſophie, auſſi-bien que tous les autres

points qui ne ſont pas fondamentaux, & Dieu reçoit un homme ſoit qu'il tienne la partie négative, ou affirmative de la queſtion. C'étoit une belle controverſe du tems de ſaint Paul, s'il eſt licite à un Chrétien Gentil de manger ce qui étoit défendu à un Chrétien Juif, & le Juif condamnoit le Gentil de ce qu'il mangeoit, auquel S. Paul dit ces belles paroles, Rom. 14. 3. *Celui qui n'en mange point, qu'il ne juge point celui qui en mange, car Dieu l'a reçu à ſoi*, & verſ. 6. dans la diſpute entre les Gentils & les Juifs, touchant l'obſervation des fêtes, il leur dit : *Celui qui a égard au jour, il a égard au Seigneur, & celui qui n'a pas égard au jour, n'a pas égard au Seigneur.* Or ceux qui diſputent de telles queſtions, & qui ſe diviſent en ſectes, ne doivent pas être eſtimés avoir beaucoup de zele pour la Foi, leur diſpute n'étant que charnelle, ce qui eſt confirmé par Saint Paul. 1. Corinth. 5. 4. quand l'un dit : Je ſuis de Paul, & l'autre, je ſuis d'Apollo, n'êtes-vous pas hommes ? Car telles queſtions ne ſont point de la Foi, mais ſeulement de l'eſprit, par lequel les hommes naturellement ſont portés à vouloir avoir le deſſus, car il n'y a rien qui ſoit véritablement un point de foi ſincere, que Jeſus eſt le Chriſt, comme S. Paul le témoigne, 1. Corinth. 2. 2. *Car je ne ſuis eſtimé de rien ſavoir entre vous, ſinon que Jeſus-Chriſt & icelui crucifié.* & 1. Timoth. 6. 20. *O Timothée garde le dépôt, fuyant les nouveautés*

des voix prophanes, & contradictions de ſcience fauſſement ainſi nommée, de laquelle aucuns faiſoient profeſſion, ſe ſont dévoyés de la Foi. 2. Tim. 2. 16. *Fuis les paroles vaines & profanes*, &c. verſ. 17. *Telle ſorte de gens ſont Hyménée & Philete, qui ſont chus de la vérité, en diſant que la Réſurrection eſt déja paſſée.* Par leſquelles paroles Saint Paul montre que non-ſeulement ce n'eſt pas une choſe néceſſaire de faire naître des queſtions par raiſonnement humain, quoiqu'elles ſoient tirées des points fondamentaux de la Foi, mais même très-dangereuſe à un bon Chrétien. De tous ces paſſages je tire cette concluſion en général, que ni les points à préſent controverſés par les Chrétiens de Sectes différentes, ni aucun autre qui peut-être le ſera quelque jour, excepté ſeulement ès articles contenus en celui-ci, *Jeſus eſt le Chriſt*, ne ſont point néceſſaires au ſalut, comme n'étant point de la Foi, quoiqu'en ces matieres d'obéiſſance, un homme peut être obligé de ne pas s'y oppoſer ni contredire.

X. Quoique pour être ſauvé il ne ſoit pas néceſſaire de croire comme matiere de Foi davantage que ces points fondamentaux, comme il a été montré de l'Ecriture ſainte, il y a néanmoins d'autres choſes requiſes, comme matiere d'obeiſſance. Car comme ce n'eſt pas aſſez dans un Royaume temporel que le Roi puiſſe contraindre à reconnoître le droit & le titre du Roi, ſans l'obéiſſance à ſes lois, ainſi

ce n'eſt pas aſſez de reconnoître Jéſus-Chriſt pour Roi des Cieux, en quoi conſiſte la foi Chrétienne, ſi auſſi on ne fait tout ſon poſſible d'obéir aux lois de ſon Royaume, en quoi conſiſte l'obéiſſance Chrétienne. Et d'autant que les lois du Royaume des Cieux, ſont les lois de la nature, comme j'ai montré, Chap. 5. part. 1; non ſeulement la foi, mais auſſi l'obſervation de la loi de nature, laquelle fait qu'un homme eſt juſte & équitable, (dans le ſens que la juſtice eſt priſe, non pour une ſimple abſence de crime, mais pour une volonté conſtante de faire ſelon ſon poſſible tout ce qui eſt juſte) non ſeulement, dis-je, la Foi, mais auſſi cette Juſtice, qui à cauſe de ſon effet eſt appellée Pénitence, & quelquefois bonnes œuvres, eſt néceſſaire pour être ſauvé: en ſorte que la Foi & la Juſtice y concourent; & dans les différentes ſignifications de ce mot *Juſtification*, toutes deux ſont à proprement parler, dites *Juſtifier*, & le défaut de l'une ou de l'autre eſt dit *Condamner*. Car non ſeulement celui qui réſiſte à un Roi ſous le doute de ſon titre de Royauté, mais auſſi celui qui le fait par une paſſion déréglée, mérite châtiment. Et quand la foi & les bonnes œuvres ſont ſéparées, non ſeulement la foi eſt appellée morte ſans les œuvres, mais les œuvres ſont appellées œuvres mortelles ſans la foi; ce qui a fait dire à ſaint Jacques, chap. 17. *Pareillement auſſi la foi, ſi elle n'a les œuvres, eſt morte en ſoi.* Et ſaint Paul,

Heb. 6. 1. appelle œuvres mortelles, les œuvres qui ſe font ſans foi, & dit : *Ne mettant point de recheſ pour fondement de pénitence des œuvres mortelles*, & par ces œuvres mortes l'on entend non pas l'obeiſſance & juſtice de l'homme intérieur, c'eſt-à-dire, de la conſcience, mais l'œuvre exécutée au dehors, ou l'action extérieure qui naît de la crainte du châtiment, ou de vaine gloire, & de l'ambition d'être honoré par les hommes, leſquelles actions peuvent être ſéparées de la foi, & ne rien contribuer au ſalut. Et pour cette cauſe ſaint Paul Rom. 4. déclare que la juſtification d'un pécheur ne vient point de la juſtice de la loi. Car un homme pour vivre ſelon la loi de Moïſe, laquelle a été faite pour régler les actions des hommes, & qui demande l'abſence de coulpe, ne laiſſe pas de pouvoir être damné. C'eſt pourquoi perſonne n'eſt juſtifié par les œuvres, mais ſeulement par la foi : mais ſi l'on entend par les œuvres la volonté qu'on a de les faire, c'eſt-à-dire, ſi la volonté eſt priſe pour l'effet, ou la juſtice intérieure pour l'extérieure, alors les œuvres contribuent au ſalut. Et en ce ſens-là ſaint Jacques dit chap. 2. 24. *Vous voyez donc que l'homme eſt juſtifié par les œuvres, & non ſeulement par la foi.* Quelquefois auſſi tous les deux ſont requis pour être ſauvé, comme dans ſaint Marc, 1. 5. *Faites pénitence, & croyez en l'Evangile.* Et ſaint Luc, 18. 18. comme quelqu'un des principaux demandoit à notre Seigneur qu'eſt-ce

qu'il lui falloit faire pour acquérir la vie éternelle ? il lui proposa de garder les Commandemens : & l'autre ayant répondu qu'il les avoit gardés, il lui proposa la foi. *Vend tout ce que tu as, & me suis.* Et Joh. 3. 16. *Qui croit au Fils, a la vie éternelle, & qui n'obéit pas au Fils, ne verra point la vie*, où manifestement il joint l'obéissance & la foi ensemble. Et Rom. 1. 17. *Le juste vivra de la foi, non pas tous en général, mais le juste.* Car aussi les diables croyent & tremblent : mais quoique la foi & la justice, (prenant toujours la justice, non pour l'absence de coulpe, mais pour la bonne intention, laquelle Dieu appelle justice, à cause qu'il prend la volonté pour l'effet) sont dites toutes deux justifier, néanmoins elles ne justifient pas toutes deux de la même façon, mais diversement. Car la justice est dite justifier, non pas parce qu'elle absout, mais parce qu'elle fait nommer l'homme juste, & le met en état d'être sauvé, toutefois & quantes qu'il aura la foi, mais la foi est dite justifier, c'est-à-dire absoudre, parce que par elle un homme juste est absous, & toutes ses actions injustes lui sont pardonnées. Et ainsi l'on peut reconcilier ces deux passages de saint Paul & de saint Jacques, que la foi seule justifie, & qu'un homme n'est pas justifié seulement par la foi, & davantage l'on montre comment la foi & la repentance concourent pour sauver l'homme.

XI. Ces choses considérées, il est manifeste

au fait de la puiſſance ſouveraine d'une République Chrétienne, que de la ſimple obéiſſance aux lois humaines, il ne peut naître aucun danger d'être damné, car puiſque le Souverain permet la doctrine Chrétienne, perſonne n'eſt forcé ni contraint de renoncer à cette foi, qui eſt requiſe pour le ſalut, c'eſt-à-dire, aux articles fondamentaux, & pour ce qui eſt des autres points, puiſqu'ils ne ſont pas néceſſaires pour le ſalut, quand nous rendons nos actions conformes aux lois, nous ne faiſons pas ſeulement ce qui nous eſt permis, mais même ce qui nous eſt commandé par la loi morale enſeignée par notre Seigneur même, & une partie de cette obéiſſance, laquelle doit concourir à notre ſalut.

XII. Et quoiqu'il ſoit vrai, que tout ce qu'un homme fait contre ſa conſcience, eſt un péché, néanmoins l'obéiſſance en ces cas n'eſt ni péché ni contre la conſcience; car la conſcience n'étant rien autre choſe, qu'un jugement & opinion, quand un homme a une fois transféré ſon droit de juger, à un autre, c'eſt-à-dire, à ſon Souverain, dès-là la choſe qui ſera commandée, n'eſt pas moins ſon jugement, que le jugement de ſon Souverain. En ſorte que dans l'obéiſſance aux lois, un homme fait toujours, ſelon la conſcience, mais non pas ſelon ſa conſcience particuliere. Or tout ce qui ſe fait contre la conſcience particuliere, eſt alors ſeulement un péché, quand les lois laiſſent un homme à ſa liberté

de ne le pas faire. Et alors tout ce qu'un homme fait, non ſeulement croyant que c'eſt un mal, mais même doutant ſi c'eſt un mal ou non, c'eſt un péché, en cas qu'il puiſſe légitimement ne le pas faire.

XIII. Et comme il a été prouvé qu'un homme doit en matiere de controverſe ſoumettre ſes opinions & ſon jugement à l'autorité de l'état, auſſi ceux mêmes qui de parole nient cette vérité, la confeſſent néanmoins par leurs actions. Car y a-t-il quelqu'un qui étant d'opinion différente de celle d'un autre, & ſe croyant avoir droit & l'autre le tort, ne juge qu'il ſoit raiſonnable, ſpécialement s'il tient lui-même les mêmes ſentimens que l'état, que l'autre ait auſſi à ſoumettre ſon jugement à cette même autorité ? ou qui ne ſeroit content, que ſinon un petit nombre d'hommes, au moins tous les Théologiens de ſa nation, ou bien encore une aſſemblée de tous ceux qu'il agréera, ayent la puiſſance de déterminer de toutes les controverſes de ſa religion ? ou qui eſt-ce qui ne voudroit ſoumettte ſes opinions au Pape, ou à un Concile général, ou à un Concile provincial, ou à une aſſemblée de prêtres de ſa même nation ? Et néanmoins en tous ces cas il ne ſe ſoumet qu'à l'autorité humaine.

Je dis plus, on ne peut pas dire que cet homme-là ſe ſoumette à l'Ecriture ſainte, qui ne ſe ſoumet point à quelqu'un pour en recevoir l'interprétation. Autrement quel beſoin y

auroit-il du gouvernement eccléſiaſtique, ſi l'Ecriture ſainte elle-même pouvoit ſervir de juge dans les controverſes de la foi ? Mais la vérité eſt, comme l'expérience la confirme, que les hommes ne cherchent pas ſeulement la liberté de conſcience, mais celle de leurs actions, & non pas cela ſeulement, mais même la liberté de perſuader aux autres leurs opinions ; ni cela ſeulement, mais encore un chacun déſireroit volontiers que l'autorité ſouveraine ne permît point aucunes autres opinions, que celles qu'il tient lui-même,

XIV. Il n'y a donc point de difficulté dans une République Chrétienne d'obeir à Dieu & à l'état. Mais toute la difficulté conſiſte en ce point, à ſavoir ſi celui qui a reçu la foi de Jeſus-Chriſt s'étant auparavant ſoumis à l'autorité d'un infidele, eſt par-là dégagé & quitte de l'obéiſſance, ou non, dans les matieres de Religion. Or en ce cas puiſque tous les pactes ne ſont faits que pour la conſervation de la vie, ſi un homme aime mieux mettre bas ſa vie ſans réſiſtance, qu'obéir aux commandemens d'un infidele, en telle rencontre il ſemble très-raiſonnable de croire, qu'il s'eſt ſuffiſamment acquitté de ſa promeſſe. Car aucun pacte n'oblige qu'à tâcher de faire. Et ſi un homme ne peut pas s'aſſurer d'exécuter un devoir quoique juſte, quand en le faiſant il eſt aſſuré d'une mort préſente, beaucoup moins peut-on attendre qu'un homme faſſe une choſe pour laquelle il croit véritablement en ſa con-

ſcience être damné éternellement. Juſqu'à préſent j'ai parlé du ſcrupule de conſcience, qui peut naître touchant l'obéiſſance aux lois humaines, & ceux qui ne veulent point d'autres interprétes de l'Ecriture ſainte, qu'eux-mêmes. Reſte que nous ôtions ce même ſcrupule de l'ame de ceux qui ſe ſoumettent en toutes leurs controverſes aux autres, qui ne ſont point ordonnés ni choiſis à cela par l'autorité ſouveraine : & ce ſera le ſujet du Chap. ſuivant.

CHAPITRE VII.

I. Les queſtions propoſées, qui ſont les Magiſtrats dans le Royaume de Chriſt. II. Un exemple propoſé ſur ces queſtions dans les controverſes entre Moyſe & Aaron, & entre Moyſe & Coré. III. Parmi les Juifs le même homme avoit la puiſſance temporelle & ſpirituelle. IV. Comparaiſon des douze Princes d'Iſraël, & des douze Apôtres. V. Parallele des ſeptante Anciens & des ſeptante Diſciples. VI. La Hiérarchie de l'Egliſe du temps de notre Seigneur conſiſtoit dans les douze & dans les ſeptante. VII. Pourquoi notre Seigneur n'a pas établi des Prêtres pour les ſacrifices, comme Moyſe fit. VIII. La Hiérarchie du temps des Apôtres conſiſtoit dans les Apôtres, les Evêques & les Prêtres. IX. Ceux qui prêchoient l'Evangile, n'avoient pas puiſſance de commander, mais ſeulement de perſuader. X. Ce que c'eſt qu'excommunication, les Souverains ſont immédiatement les gouverneurs Eccléſiaſtiques ſous Chriſt. XI. Que perſonne ne peut avoir aucune juſte prétention de Religion contre l'obéiſſance due à l'état. Dieu parle aux hommes par ſes Vice-Rois.

I. DANS les Chapitres précédens nous avons ôté les difficultés qui pouvoient nous empêcher d'obéir à l'autorité humaine, leſquelles naiſſent de ce que l'on ne connoît pas bien les titres & les lois de notre Seigneur : dans le premier deſquels, à ſavoir dans les titres, conſiſte notre Foi, & dans le dernier, à ſavoir dans ſes lois, notre Juſtice. Or ceux qui s'accordent entr'eux des titres & des lois de notre Seigneur, peuvent néanmoins avoir des ſentimens différens touchant les Magiſtrats, & l'autorité qu'il leur a donnée, & ça été la cauſe pour laquelle pluſieurs Chrétiens n'ont pas voulu obéir à leurs Souverains, prenant pour prétexte que notre Seigneur ne leur a pas donné cette autorité ; mais à d'autres. Comme par exemple, il y en a qui diſent, au Pape univerſellement : les autres à un Synode Démocratique dans chaque République : quelques-uns à un Synode Ariſtocratique. Or d'autant que les Magiſtrats de Jeſus-Chriſt ſont ceux par leſquels il nous parle, la queſtion eſt, s'il nous parle par le Pape, ou par les Aſſemblées des Evêques & des Miniſtres, ou par ceux qui ont la puiſſance ſouveraine dans chaque République.

II. Cette controverſe a été la cauſe de ces deux ſéditions qui furent élevées dans le déſert contre Moyſe. La premiere fut celle d'Aaron & celle de ſa ſœur Marie, qui vouloient cenſurer Moyſe pour s'être marié à une Ethio-

pienne. Et l'état de la queſtion entr'eux, eſt ainſi expoſé Nombre 12. 2. *Et quoi le Seigneur a-t-il parlé ſeulement par Moyſe ? n'a-t-il point auſſi ſemblablement parlé à nous ?* Ce que le Seigneur ayant ouï, il ſe mit en colere, & punit Marie pour cette faute, ayant pardonné à Aaron ſur ſa repentance. Or de ce même crime ceux-là ſont coupables qui maintiennent la Prêtriſe contre la Souveraineté. L'autre ſédition fut celle de Coré, d'Athan, & Abiron, qui accompagnés de deux cent cinquante Capitaines ſe revolterent contre Moyſe & Aaron. L'état de leur diſpute étoit, ſi Dieu n'étoit pas avec la multitude auſſi-bien qu'avec Moyſe, & un chacun auſſi ſaint que lui. Car Nomb. 16. 3. voici comme ils parlent : *Vous vous en faites trop à croire, puiſque toute la Congrégation eſt ſainte, & que le Seigneur eſt au milieu d'icelle. Pourquoi vous élevez-vous ſur le peuple du Seigneur ?* La même choſe ſe pratique par ceux qui veulent ſuivre leur jugement & conſcience particuliere, & qui s'aſſemblent pour arracher le gouvernement de la Religion d'entre les mains de celui ou de ceux, qui ſont les Souverains dans l'état. Or ſi cela plaît à Dieu, on le peut voir par l'horrible châtiment de Coré & de ſes complices.

III. Donc dans le gouvernement de Moyſe, toute la puiſſance tant la civile que la ſpirituelle dérivoit de lui. De même dans l'état d'Iſraël ſous les Rois il n'y avoit aucune puiſſance créée qui eût droit de contraindre

ces Rois à faire quelque choſe, ou qui pût permettre aux ſujets de leur réſiſter & déſobéir en quelque cas que ce fût. Car quoique les Prophétes par inſpiration extraordinaire ſouvent les reprenoient de leurs fautes, & les menaçoient, néanmoins, ils n'avoient aucune autorité ſur eux. C'eſt pourquoi parmi les Juifs la puiſſance ſpirituelle & temporelle étoit toujours entre les mêmes mains.

IV. Notre Seigneur Jeſus-Chriſt, comme il étoit le légitime Roi des Juifs en particulier, auſſi-bien que Roi du Royaume des Cieux dans l'établiſſement des Magiſtrats, a approuvé la même forme de police & de gouvernement, dont Moyſe autrefois s'étoit ſervi. Selon le nombre des enfans de Jacob, Moyſe choiſit par le commandement de Dieu, Nomb. 1. 4. douze hommes, chacun Prince de ſa Tribu, qui lui devoient aſſiſter à faire la montre des enfans d'Iſraël, & ces douze, verſ. 24. ſont appellés les Princes d'Iſraél : douze hommes, chacun pour la famille de leurs Peres, qui ſont auſſi appellés, Nomb. 7. 2. les chefs de famille de leurs Peres & Princes de leur lignée. Or ces douze étoient égaux entr'eux. De même façon notre Seigneur choiſit douze Apôtres, qui après lui ſeroient égaux en autorité, deſquels il parle. Mat. 19. 28. *Quand le Fils de l'Homme ſera aſſis au trône de Sa Majeſté : Vous auſſi ſerez aſſis ſur douze trônes jugeant les douze lignées d'Iſraël.* Or touchant l'égalité des douze Apôtres, notre Seigneur dit : Matth.

20. 25. *Vous ſavez que les Princes des Nations dominent ſur, &c.* verſ. 26. *Mais il n'en ſera pas ainſi entre vous, au contraire, quiconque voudra être le plus grand entre vous, qu'il ſe faſſe ſerviteur & miniſtre des autres, &c.* Act. 1. Quoique dans l'élection de Matthias à la dignité Apoſtolique, S. Pierre fit le prologue, néanmoins perſonne ne s'attribua l'autorité d'élection, mais la laiſſa au ſort.

V. D'abondant Moyſe reçut cet ordre de Dieu, Nomb. 11. 16. *Aſſemble-moi ſeptante hommes des anciens d'Iſraël, leſquels tu connois être des anciens du peuple & Maîtres, & les amene à la porte du Tabernacle, &c.* ce que Moyſe fit, verſ. 24. Or ceux-ci étoient choiſis pour aider Moyſe dans la charge du gouvernement, comme il ſe peut voir au verſ. 17. du même Chapitre. Et comme les douze Princes des lignées avoient été choiſis ſelon le nombre des enfans de Jacob : ainſi les anciens repréſentoient le nombre des perſonnes qui deſcendirent avec Jacob en Egypte. Notre Seigneur en uſa de même ſorte dans ſon Royaume des Cieux, je veux dire l'Egliſe, car de tout le nombre des croyans, il établit ſeptante perſonnes, leſquelles furent appellées les ſeptante Diſciples, auxquels il donna la puiſſance de prêcher l'Evangile & de baptiſer.

VI. Du temps donc de notre Seigneur, la Hiérarchie de l'Egliſe conſiſtoit (hormis lui-même qui en étoit le Chef) dans les douze Apôtres, qui entr'eux étoient égaux ; mais

établis ſur d'autres, comme étoient les douze Chefs des lignées, ou ſur les ſeptante Diſciples, dont un chacun avoit la puiſſance de baptiſer, & de prêcher, & d'aider à gouverner le troupeau.

VII. Or d'autant que dans la République établie par Moyſe, il n'y avoit pas ſeulement un grand Prêtre pour lors; mais même une ſucceſſion & ordre de Prêtres, l'on peut demander pourquoi notre Seigneur n'en a pas fait de même. A quoi l'on peut répondre que l'office de grand Prêtre, en ce qui regarde l'autorité, étoit dans la perſonne de Jeſus-Chriſt, en tant que Chriſt, c'eſt-à-dire, en tant que Roi. Ainſi Moyſe avoit la même autorité, Aaron n'étant que ſon Miniſtre. Car quoi qu'Aaron fût grand Prêtre, c'étoit néanmoins à Moyſe à le conſacrer. Exod. 29. 1. Tous les uſtenſiles du Sacrifice & toutes les autres choſes ſaintes, étoient ordonnées par Moyſe: en un mot, toute la Loi Lévitique fût donnée de Dieu par les mains de Moyſe, qui tenoit auprès d'Aaron la place de Dieu, & Aaron étoit comme ſa bouche & l'organe par lequel il parloit. Et pour ce qui regarde le Miniſtere du Sacrifice établi par notre Seigneur, il ne pouvoit ordonner aucun autre grand Prêtre que lui-même: car puiſque notre Seigneur étoit lui-même le Sacrifice, qui eſt-ce qui pouvoit hormis lui-même l'offrir? Mais pour ce qui regardoit la célébration de ce Sacrifice pour l'avenir, Notre Seigneur fit des Prêtres

de ceux qu'il avoit établis pour gouverner l'Egliſe.

VIII. Après l'Aſcenſion de notre Seigneur, les Apôtres ſe diſperſerent par tout le monde, afin d'y prêcher l'Evangile, & à meſure qu'ils convertiſſoient à la Foi une quantité d'hommes, en quelque village ou région; ils choiſiſſoient d'entr'eux, ceux qu'ils croyoient être les plus propres & les plus capables de diriger les autres en matiere de converſation & de vie, ſelon la loi de Jeſus-Chriſt, & de leur expliquer ce grand myſtere du Fils de Dieu incarné, c'eſt-à-dire, leur montrer au long l'office du Meſſie. Et entre ces anciens il y en avoit qui étoient ſubordonnés aux autres, ſelon que les Apôtres, qui les avoient choiſis, trouvoient à propos. Ainſi ſaint Paul donna puiſſance à Titus d'ordonner & d'établir des anciens en Crete, & de réformer les choſes qui n'alloient pas bien. Tellement que Titus étoit un Ancien, & ordonnoit auſſi lui-même d'autres Anciens. Tit. 1. 5. *La cauſe pour laquelle je t'ai laiſſé en Crete; c'eſt afin que tu reformes les abus qui reſtent, & que tu conſtitues des Prêtres par les villes.* Dans lequel paſſage le mot grec eſt κατασήσῃ; c'eſt-à-dire, *que tu établiſſes*, d'où il eſt évident que du temps des Apôtres un Ancien avoit pouvoir ſur les autres, pour les ordonner & les gouverner, Car 1. Tim. 5. 16. Timothée un Ancien eſt conſtitué pour juger des accuſations & crimes qu'on imposeroit aux autres Anciens,

Anciens, & Act. 14. 23. Les Disciples étoient donc ordonnés des Anciens pour toutes les Congrégations des villes, où ils avoient prêché, & quoique le mot grec dans ce passage soit χειροτονήσαντες, il ne signifie pas néanmoins élection, par élévation des mains, mais simplement & absolument ordination. Car la façon ordinaire de choisir les Magistrats parmi les Grecs, qui étoient tous dans un gouvernement ou Populaire, ou Oligarchique, étant de lever en haut les mains, a fait que ce mot fut pris simplement pour une élection, ou ordination, en quelque façon qu'elle fût faite. Et ainsi dans la primitive Eglise, la Hiérarchie Ecclésiastique consistoit dans les Apôtres. Les Anciens qui gouvernoient d'autres Anciens, & d'autres anciens subordonnés, c'est-à-dire, qui ne gouvernoient personne, mais qui avoient seulement charge de prêcher, d'administrer les Sacrémens, & d'offrir des prieres & des actions de grace à Dieu pour tout le peuple. En ce temps-là il n'y avoit aucune distinction entre les noms d'Evêque & d'Ancien; mais immédiatement après le temps des Apôtres ce mot d'Evêque étoit pris pour signifier un Ancien, qui gouvernoit d'autres Anciens; & les autres anciens étoient appellés Prêtres, qui signifie la même chose qu'ancien. Et ainsi nous avons un modele du gouvernement des Evêques dans les douze Princes, & septante Anciens d'Israël & dans les douze Apôtres & dans les septante Disciples de notre Seigneur, dans les Anciens

qui gouvernoient, & dans ceux qui ne gouvernoient pas du temps des Apôtres.

IX. Et voilà pour ce qui regarde les Magiſtrats & principaux du troupeau de Jeſus-Chriſt durant la primitive Egliſe : car l'office d'un Miniſtre étoit d'être ſujet au troupeau, & de ſervir les particuliers en leurs affaires temporelles. La ſeconde choſe que nous avons maintenant à conſidérer, c'eſt l'autorité que notre Seigneur leur a donnée, ou ſur les convertis, ou ſur ceux qu'ils tâchoient de convertir. Or pour ce qui eſt de ces derniers qui étoient encore hors de l'Egliſe, l'autorité que notre Seigneur donna ſur eux à ſes Apôtres, n'étoit que de leur prêcher que Jeſus étoit le Chriſt, & d'expliquer ce même article en tous les points qui regardent le Royaume des Cieux, & de perſuader aux hommes d'embraſſer la doctrine de Jéſus-Chriſt, mais non pas en aucune façon de forcer & contraindre perſonne à leur être ſujet. Car puiſque les lois du Royaume des Cieux, comme il a été dit part. 1. chap. 5. art. 10. ne ſont que pour la conſcience, laquelle on ne ſauroit forcer ni contraindre, il n'étoit pas conforme à la doctrine du Roi des Cieux de forcer les hommes de ſe ſoumettre à lui, mais ſeulement de les perſuader : & ce n'étoit pas à lui, qui profeſſe que ſa loi n'eſt qu'une loi d'amour, d'extorquer de nous aucun devoir par crainte des châtimens temporels. Et comme les grands du monde, qui tiennent les autres en ſujétion par force,

ſont appellés dans l'Ecriture des chaſſeurs, ainſi notre Seigneur appelle ceux à qui il a ordonné d'attirer à ſon ſervice le monde en gagnant leurs affections, des pêcheurs. C'eſt pourquoi il dit à Pierre & à André. Matth. 4. 19. *Venez après moi, & je vous ferai pêcheurs d'hommes.* Et Luc 10. 3. *Voici* (dit notre Seigneur) *Je vous envoye comme agneaux au milieu des loups.* Or ce ſeroit en vain de leur donner le droit de contraindre, ſi on ne leur donnoit à même temps une plus grande force, que celle des agneaux parmi les loups. D'abondant, Matth. 10. où notre Seigneur commande à ſes douze Apôtres d'aller convertir les Nations à la Foi, il ne leur donne aucune autorité de contraindre ou de punir, mais leur dit ſeulement, verſ. 14. *Et lorſqu'on ne vous recevra pas, & qu'on n'écoutera pas vos paroles dans une maiſon ou dans une Ville, ſortez-en, & en ſortant ſecouez la pouſſiere de vos pieds; Je vous dis en vérité que ceux du pays de Sodôme & Gomorrhe ſeront traités plus doucement au jour du jugement, que ces gens qui vous auront refuſé.* D'où il eſt manifeſte que tout ce que les Apôtres avoient autorité de faire, étoit de n'avoir aucune communication ou ſociété avec cette ſorte de gens rebelles à l'Evangile, & de laiſſer leurs crimes au châtiment de Dieu au jour du jugement. De même la comparaiſon du Royaume des Cieux avec la ſemence. Mat. 13. 3. & avec le levain. Matth. 13. 33. nous apprend que ſon accroiſ-

ſement dépend de l'opération interne de la parole de Dieu, & non pas d'aucune loi ou force, dont doivent ſe ſervir ceux qui évangéliſent. D'ailleurs notre Seigneur lui-même dit : Joh 18. 36. *Que ſon Royaume n'eſt pas de ce monde*, & par conſéquent que ſes Magiſtrats & Officiers ne reçoivent de lui aucune autorité de punir les hommes dans ce monde. Et pour cette même cauſe Matth. 26. 52. après que ſaint Pierre eut tiré ſon épée pour ſa défenſe, Notre Seigneur dit : *Remets ton glaive en ſon lieu, car tous ceux qui ſe ſeront ſervis du glaive, périront par le glaive*, & verſ. 54. *Comment donc ſeront accomplies les Ecritures, car il faut que tout ſe paſſe de la ſorte ?* faiſant voir que le Royaume de Chriſt ne doit pas être défendu ni maintenu par l'épée.

X. Mais pour ce qui eſt de l'autorité des Apôtres & des Evêques ſur ceux qui étoient déja convertis, & dans l'Egliſe, il y en a qui croyent qu'ils avoient plus de puiſſance ſur eux, que ſur ceux qui n'étoient pas encore dans l'Egliſe. Car quelques-uns ont raiſonné de cette ſorte : Quoique la loi de Jeſus-Chriſt ne prive aucun Prince de ſon gouvernement, & que S. Paul eût raiſon d'en appeller à Céſar, durant que les rois étoient encore infidéles & hors de l'Egliſe, néanmoins quand les Princes ſe firent Chrétiens, & que de leur propre mouvement ils voulurent ſubir les lois de l'Evangile, auſſi-tôt ils devinrent ſujets du Prélat de la Hiérarchie eccléſiaſtique, comme

les brebis à leur berger, & les membres à leur chef. *Bellarm. lib. de Rom. Pont. cap.* 29. Examinons, je vous prie, ce ſentiment au jour & à la lumiere que nous avons de l'Ecriture ſainte touchant l'autorité de notre Seigneur & de ſes Apôtres ſur ceux qu'ils avoient convertis. Notre Seigneur, comme il a imité la république des Juifs dans ſes magiſtrats, les douze & les ſeptante, auſſi l'a-t-il fait dans la cenſure de l'Egliſe que l'on appelloit excommunication. Or eſt-il que parmi les Juifs l'Egliſe ſéparoit les perſonnes excommuniées de la Congrégation des autres, ce qu'elle pouvoit auſſi par ſon autorité temporelle, mais notre Seigneur & ſes Apôtres qui ne vouloient pas avoir une telle autorité, ne pouvoient pas défendre aux perſonnes excommuniées d'entrer en aucune Congrégation, ou en lieu où il leur étoit permis d'entrer par l'autorité du Souverain : Car cela eût été priver le Prince de ſa puiſſance. C'eſt pourquoi l'excommunication d'une perſonne ſujette à une puiſſance temporelle n'étoit qu'une déclaration de l'Egliſe, qui déclaroit, que la perſonne ainſi excommuniée devoit être réputée pour un infidele, mais non pas que cet homme dût être, par l'autorité de l'Egliſe, chaſſé d'aucune compagnie, où il avoit auparavant droit d'entrer, & c'eſt ce que notre Seigneur dit, Matth. 18. 7. *S'il ne daigne écouter l'Egliſe, qu'il te ſoit comme un payen & péager.* De ſorte que tout l'effet qui ſuit l'excommunication d'un Prince

chrétien, n'eſt rien autre choſe, ſinon que celui ou ceux, qui ſont ainſi excommuniés, quittent & ſe banniſſent volontairement de ſes terres & domaines. Et c'eſt un abus de croire que ces excommunications puiſſent décharger aucuns de ſes ſujets, de l'obéiſſance qu'ils lui doivent; car ce ſeroit-là lui ôter ſon autorité, ce qu'ils ne peuvent pas faire, pour être hors de l'Egliſe. Ceux-là même qui font cette objection, confeſſent, & nous l'avons déja prouvé dans l'article précédent, que notre Seigneur n'a donné aucune autorité à ſes Apôtres pour être leurs juges. Et c'eſt pourquoi, en quel cas que ce ſoit, la puiſſance ſouveraine d'une République ne peut pas être ſujette a aucune autorité eccléſiaſtique, ſinon qu'à celle de Jeſus-Chriſt même : & quoique le Souverain ait appris la doctrine chrétienne, & y ait ſoumis ſa volonté, à la perſuaſion de quelques eccléſiaſtiques, il n'eſt pas néanmoins pour cela ſujet ni ſoumis à leur gouvernement; car ſi c'eſt par ſon autorité qu'il s'eſt ſoumis à ce joug, & non par leur perſuaſion, alors par la même autorité il le pourroit ſecouer & s'en défaire; mais cela n'eſt pas permis, car quand toutes les Egliſes du monde quitteroient la foi chrétienne, cela néanmoins ne ſeroit pas ſuffiſant pour autoriſer aucun des membres de faire le même. Il eſt donc manifeſte que ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, doivent immédiatement gouverner l'Egliſe ſous Jeſus-Chriſt, & que tous les autres ne leur ſont

que ſubordonnés. Si cela n'étoit pas ainſi, & s'il arrivoit que les rois commandaſſent quelque choſe ſur peine de mort, & les Prêtres d'autre part ſur peine de damnation, il ſeroit impoſſible que la religion & la paix puſſent ſubſiſter enſemble.

XI. C'eſt pourquoi il n'y a aucune cauſe légitime, pour laquelle un homme puiſſe ſe ſouſtraire de l'obéiſſance qu'il doit au Souverain, ſous prétexte que Jeſus-Chriſt a établi un état eccléſiaſtique, qui eſt par-deſſus lui. Et quoique les rois n'exercent pas la partie miniſtérielle de la Prêtriſe, néanmoins ils ne ſont pas ſi laïcs, qu'ils n'ayent quelque juriſdiction ſacerdotale. Or pour conclure ce Chapitre, puiſque Dieu ne parle plus en ce temps ici à perſonne, par ſes interprétations particulieres de l'Ecriture, ni par l'interprétation d'aucun homme qui ſoit au-deſſus de la puiſſance ſouveraine de la République, ou qui n'en dépende pas, reſte qu'il parle par ſes vicegerens, ou lieutenans ici en terre, c'eſt-à-dire, par les rois ſouverains, ou par ceux qui ont l'autorité ſouveraine auſſi-bien qu'eux.

CHAPITRE VIII.

I. Les choſes qui diſpoſent à la rébellion, le mécontentement du Gouvernement, la prétention & l'eſpérance des autres. II. Le mécontentement qui diſpoſe à la ſédition naît en partie de la crainte d'être pauvre ou d'être puni. III. En partie auſſi de l'ambition. IV. Six principaux prétextes & cau-

ſes de rébellion. V. La premiere eſt, que perſonne ne doit rien faire contre ſa conſcience, refutée. VI. La ſeconde, que le Souverain eſt ſujet aux Lois, refutée. VII. la troiſiéme, que la puiſſance Souveraine eſt diviſible, refutée. VIII. La quatriéme, que chaque particulier a la propriété de ſon bien diſtinguée de celle du Souverain, refutée. IX. La cinquiéme, que le peuple eſt une perſonne diſtincte du Souverain, refutée. X. La ſixiéme, qu'il eſt permis de tuer un Tyran, refutée. XI. Quatre points d'où naît l'eſpérance de paix dans la rébellion. XII. Deux choſes néceſſaires pour être auteur d'une rébellion, beaucoup d'éloquence & peu de ſageſſe. XIII. Que les auteurs d'une rébellion doivent néceſſairement avoir peu de ſageſſe. XIV. Et que les mêmes doivent avoir beaucoup d'éloquence. XV. En quelle maniere & façon ils concourent tous à leur deſſein commun.

I. JUSQU'A préſent nous avons parlé des cauſes pour leſquelles, & comment les hommes ont établi des ſociétés civiles. En ce Chapitre, je tâcherai le plus briévement qu'il me ſera poſſible, de découvrir comment elles ſont détruites & renverſées, n'ayant pas néanmoins aucune intention de traiter de la ruine d'un état, venant de l'invaſion étrangere, qui eſt, pour ainſi parler, contre nature & une mort violente. Je parlerai en ce lieu ſeulement de la ſédition, qui eſt auſſi la mort de la République; mais ſemblable à celle qui arrive à un homme par maladie, ou par débauche. Or trois choſes concourent à faire une ſédition. La premiere eſt le mécontentement, car pendant qu'un homme ſe voit à ſon aiſe, & que

le gouvernement préſent ne l'empêche pas d'être encore plus à ſon aiſe, il eſt impoſſible qu'il puiſſe déſirer le changement. La ſeconde choſe eſt la prétention du droit, car qu'un homme ſoit mécontent, néanmoins ſi dans ſon jugement il n'a aucune juſte cauſe de ſe révolter contre le gouvernement établi, ou d'y réſiſter, ni aucune prétention pour juſtifier ſa réſiſtance, jamais il ne feroit paroître ſon mécontentement; car ce ſeroit folie de vouloir entreprendre ſans aucune eſpérance, puiſqu'en manquant ſon coup, il faut mourir infame & comme un traître. Sans ces trois choſes, mécontentement, prétention, & eſpérance, il ne peut naître aucune rébellion. Mais auſſi quand tout cela ſe trouve, il ne faut plus qu'un homme de crédit pour lever l'étendart, & faire ſonner la trompette.

II. Et pour ce qui regarde le mécontentement, il en eſt de deux ſortes : car ou bien il conſiſte dans la douleur corporelle préſente, ou qui le ſera bientôt : ou dans la triſteſſe d'eſprit, ce qui eſt la diviſion générale du déplaiſir & de la douleur, ſelon la part. 1. chap. 1. 7. art. 9. La douleur du corps préſente ne diſpoſe en aucune façon à la rébellion, quoique la crainte de la douleur future le faſſe, comme par exemple, quand un grand nombre & multitude d'hommes a concouru à faire quelque crime digne de mort, ils joignent leurs forces enſemble, & prennent les armes pour leur défenſe, de même la crainte de devenir

pauvre, ou dans la pauvreté préſente la crainte d'être empriſonné pour ſes dettes, diſpoſe à la ſédition. Et c'eſt pourquoi de trop grandes exactions, quoiqu'on en connoiſſe la néceſſité & le droit, ont ſouvent été cauſe de grandes ſéditions. Comme fut du temps de Henri VII. roi d'Angleterre, la rébellion de ceux de Cornval, qui refuſoient de donner ſubſide, & qui ſous la conduite du Lord Audely, donnerent bataille au roi ſur Blackheat, & celle de ceux du Nord d'Angleterre, qui durant le regne du même roi, maſſacrerent dans ſa maiſon le Seigneur de Northumberland, pour leur avoir demandé un ſubſide, quoiqu'il eût été octroyé en Parlement.

III. En troiſieme lieu, l'autre ſorte de mécontentement qui trouble l'eſprit de ceux, qui d'ailleurs vivent à leur aiſe, hors la crainte de la pauvreté, & du danger de la violence d'autrui, naît ſeulement du reſſentiment qu'ils ont de n'avoir pas la puiſſance, & les honneurs qu'ils s'imaginent leur être dus. Car vu que toute joie & douleur d'eſprit conſiſtent (comme il a été dit, part. 1. chap. 9. art. 21.) dans la contention, & déſir d'être préféré à ceux avec qui l'on ſe compare, il faut néceſſairement que ceux-là s'imaginent qu'on leur fait grand tort, & qu'ils ſoient mécontens du gouvernement préſent, qui voient que les autres ſont avancés aux honneurs, leſquels néanmoins ils croient ſurmonter en vertu & capacité de gouverner. Et c'eſt ce qui fait qu'ils

eſtiment qu'on ne les prend que pour des eſclaves. Or d'autant que la liberté ne peut pas ſubſiſter avec la ſervitude, la liberté dans une République n'eſt rien autre choſe que d'avoir le gouvernement & la puiſſance en main, laquelle étant indiviſible, il faut que les hommes l'entendent en commun, ce qui ne ſe peut faire que dans un état populaire, ou démocratique : & Ariſtote dit fort bien au chap. 2. du 6. livre de ſes politiques, que le fondement ou l'intention d'une Démocratie, eſt la liberté, ce qu'il confirme par ces mots : *Car les hommes*, dit-il, *diſent ordinairement, que perſonne ne peut participer de la liberté que dans un état populaire.* Quiconque donc dans un état monarchique, où la puiſſance ſouveraine eſt abſolument dans un ſeul homme, demande la liberté : celui-là demande (s'il falloit interpréter ſa prétention à la rigueur) ou la puiſſance ſouveraine, ou d'être collegue & aſſocié avec celui qui l'a déja : ou que l'on ait à changer la monarchie en un état démocratique ; mais ſi l'on interprete cela non plus à la rigueur, mais ſelon ſa penſée, alors on verra qu'il ne demande autre choſe, ſinon que le Souverain ait à faire réflexion ſur ſa capacité & ſur ſes mérites, & qu'enſuite il lui donne charge & emploi dans quelque gouvernement ſubordonné, plutôt qu'à ceux qui méritent moins que lui. Or de cette ſorte il n'y en a pas pour un, mais tous en général demandent cette liberté, chacun s'eſtimant avoir plus de

mérite qu'un autre. C'eſt pour cela que parmi tous ceux qui aſpirent à un tel honneur, il y en a fort peu qu'on puiſſe contenter, ſi ce n'eſt dans une démocratie, & le reſte demeure mécontent. Et voilà pour ce qui regarde la premiere choſe qui diſpoſe les eſprits à la rébellion, à ſavoir le mécontentement qui vient de la crainte & de l'ambition.

IV. La ſeconde choſe qui diſpoſe les hommes à la rébellion, c'eſt la prétention du droit, & cela arrive quand les hommes ont des opinions, ou prennent prétexte d'avoir de ces opinions, qu'en certains cas ils peuvent légimement s'oppoſer à celui ou à ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, ou à leur ôter les moyens de s'en ſervir. Et de ces prétentions j'en remarque particuliérement ſix cas principaux. L'un eſt, quand le commandement du Souverain eſt contre la conſcience, & qu'ils eſtiment qu'il n'eſt pas permis à un ſujet par le commandement du Souverain, de faire aucune action, laquelle on croit véritablement & ſelon ſa conſcience n'être pas licite, ou d'omettre aucune action, laquelle on croit qu'il n'eſt pas permis d'omettre. Le ſecond cas eſt quand le commandement du Souverain eſt contraire aux lois, & qu'ils croyent que le Souverain eſt auſſi bien obligé aux lois, comme les ſujets le ſont, & que quand il ne s'acquitte pas lui-même de ſon devoir, ils peuvent auſſi légitimement réſiſter à ſa puiſſance. Le troiſieme cas eſt, quand ce qui leur eſt commandé par l'un, eſt

défendu par l'autre, & qu'ils croient néanmoins que l'autorité de tous les deux eſt égale, comme ſi la puiſſance ſouveraine étoit diviſible. Le quatrieme cas eſt, lorſqu'ils ſont commandés ou de donner de l'argent pour la défenſe publique, ou de ſervir eux-mêmes en perſonne, & que néanmoins ils croient qu'ils ont une propriété de leurs biens diſtincte de celle du Souverain, & que par conſéquent ils ne ſont pas obligés de contribuer leurs biens & perſonnes, qu'autant qu'un chacun jugera à propos de le faire. Le cinquieme eſt, quand les commandemens du Souverain ſemblent être contre les intérêts du peuple, & que chacun des particuliers croit que les opinions & les ſentimens du peuple ſont les mêmes que les ſiens, & de ceux qui lui prêtent conſentement, attribuant le nom de peuple à une multitude de ſa faction. Enfin le ſixieme cas eſt, quand les commandemens du Souverain ſont difficiles & malaiſés, que les ſujets donnent le nom de tyran à celui qui fait de tels commandements, & qu'ils jugent qu'il n'eſt pas ſeulement licite de tuer un tyran. mais même que c'eſt une choſe très-louable.

V. Toutes ces opinions ſont maintenues dans les livres dogmatiques, & il y en a beaucoup qui ſont tous les jours enſeignées dans les chaires publiques. Et néanmoins elles ſont incompatibles avec les maximes du gouvernement, & contrediſent manifeſtement aux régles néceſſaires & démonſtratives de la paix.

Pour ce qui eſt de la premiere, qu'un homme peut légitimement faire ou ne pas faire une choſe qui eſt contre ſa conſcience, d'où naiſſent toutes les ſéditions touchant la religion & le gouvernement eccléſiaſtique, j'ai démontré dans les deux derniers chapitres, que cette opinion n'eſt pas moins fauſſe que dangereuſe à l'Etat; car ces deux Chapitres là ne ſont que pour prouver, tant s'en faut que la religion chrétienne défende, que même elle commande que dans toute République chaque ſujet ait ſelon tout ſon poſſible, à obéir en toutes choſes à celui ou à ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, & que la même religion nous enſeigne qu'un homme qui ſe tient ainſi dans une obéiſſance générale à ſon Souverain, fait ſelon ſa conſcience & ſon jugement, comme ayant fait tranſport de ſon jugement dans toute ſorte de controverſes au Souverain, & que cette erreur naît de ce que l'on ignore, de quoi & par qui Dieu nous parle.

VI. Or pour ce qui regarde la ſeconde opinion, qui eſt, que le Souverain eſt de même façon obligé aux lois, que ſes ſujets le ſont, nous avons démontré le contraire, part. 1. ch. 1. art. 7. 8. 9. 10. 11. 12. & fait voir que l'on ne doit point réſiſter à la puiſſance ſouveraine, que c'eſt à elle à avoir l'épée de la juſtice, auſſi bien que celle de la guerre, que la même a droit de juger toute ſorte de controverſes, que c'eſt à elle à faire toutes les lois civiles, à établir des magiſtrats & des miniſtres, & que

d'avoir la puiſſance ſouveraine n'eſt autre choſe que d'avoir une impunité univerſelle. Comment eſt-ce que celui-ci ou ceux-là ſeront ſujets aux lois, leſquelles ils peuvent abroger à leur plaiſir, & violer ſans crainte d'en être punis? Or cette erreur ſemble naître de ce qu'ordinairement on n'entend pas bien comme il faut, ce que veut dire ce mot, *Loi*, ne faiſant aucune diſtinction entre *Loi* & *Pacte*, comme s'ils ſignifioient la même choſe : mais qui dit Loi, dit un commandement, au lieu que le pacte n'eſt qu'une promeſſe. Davantage tout commandement ne doit pas paſſer pour loi, mais ſeulement quand le commandement eſt la ſeule raiſon que nous avons de faire l'action commandée. Or la raiſon, pour laquelle nous faiſons une action, eſt alors ſeulement enfermée dans le commandement, quand l'omiſſion eſt pernicieuſe, préciſément à cauſe que l'action a été commandée, non pas parce qu'elle eſt pernicieuſe d'elle-même, & lorſque celui qui violeroit le commandement, n'en recevroit aucun dommage, ſi ce n'étoit que celui qui commande, eût le droit & la puiſſance de l'en punir. Il eſt donc évident que celui qui a en ſa diſpoſition tous châtimens, ne peut être commandé; en ſorte qu'il reçoive aucun dommage en déſobéiſſant, & par conſéquent aucun commandement ne lui peut être une loi. C'eſt donc une erreur de croire que la puiſſance, qui eſt virtuellement celle de toute la République, & qui donne le titre de Souve-

rain ou de ſuprême à celui qui la poſſede ; puiſſe être ſujet à aucune loi qu'à celle du tout-puiſſant.

VII. La troiſieme opinion, que la puiſſance ſouveraine peut être partagée, n'eſt pas moins une erreur que la précédente, comme je l'ai déja prouvé, part. 1. chap. 1. art. 15. & s'il ſe trouvoit une République dans laquelle les droits de la Souveraineté fuſſent partagés, il faudroit avouer avec Bodin, liv. 2. chap. 1. de la République, que ce ne ſeroit pas une République, mais bien la corruption des Républiques. Car ſi l'un des Souverains avoit le pouvoir d'établir des lois pour tous les autres, alors ils voudroient par leurs lois, à leur fantaiſie, défendre aux autres de faire la paix ou la guerre, de lever des tailles, ou de rendre hommage ſans leur permiſſion : mais ceux qui auroient le droit & le pouvoir de déclarer la paix & la guerre quand bon leur ſembleroit, & de commander la milice, défendroient auſſi qu'on ne fît d'autres lois que celles qu'ils approuveroient. Et quoique ces monarchies-là ſubſiſtent long-temps, dans leſquelles le droit de Souveraineté ſemble être ainſi diviſé, à cauſe que la monarchie d'elle-même eſt une eſpece de gouvernement de longue durée ; néanmoins il eſt arrivé fort ſouvent que les monarques par ce moyen ont été privés de leur vie auſſi-bien que de leur couronne : mais la vérité eſt que le droit de la Souveraineté eſt de telle nature, que celui ou ceux qui l'ont, ne peuvent pas même,

même, quand ils le voudroient, en donner une partie & retenir l'autre ; comme par exemple, si nous supposons que le peuple romain ait eu la puissance souveraine sur le Sénat romain, & qu'il ait choisi lui-même ce conseil sous le nom de Sénat, & qu'au Sénat il ait donné la puissance suprême de faire des lois, se reservant néanmoins en termes exprès tout le droit & titre de la Souveraineté (ce qui peut aisément arriver parmi ceux qui ne voient pas l'inséparable connexion qu'il y a entre la puissance souveraine & la puissance de faire des lois) : je dis que ce don du peuple au Sénat, est de nul effet, & que la puissance de faire des lois est encore dans le peuple. Car le Sénat sachant bien que ce seroit la volonté & intention du peuple de retenir la souveraineté, ne devroit pas tenir pour accordé, ce qui y est contradictoire, & qui a été fait par erreur & mégarde. Car comme j'ai déja montré dans les promesses contradictoires, ce qui est directement promis, doit être préféré à ce qui y est opposé par conséquence, parce que la conséquence d'une chose n'est pas toujours évidente, comme est la chose même. Or, cette erreur touchant le gouvernement mixte, naît de ce que l'on n'entend pas ce que veut dire ce mot *Corps politique*, & comme cela ne signifie pas la concorde, mais l'union de plusieurs hommes. Et quoique dans les Chapitres où nous avons parlé des Corps subordonnés, une société de cette nature ait été

déclarée une perſonne dans la loi, néanmoins la même choſe ne ſe fait pas dans un corps de République ou d'une ville : & je ne crois pas que de tous ceux qui ſe ſont mêlés d'écrire de la politique, qui ſont infinis, pas un ait jamais remarqué aucune union de cette ſorte.

VIII. La quatrieme opinion, à ſavoir, que les ſujets ont leur mien, tien, & ſien, en propriété, de ſorte que non-ſeulement elle exclut le droit de tous les autres ſujets, mais auſſi celui du Souverain, & par ce moyen qu'ils prétendent de ne rien contribuer au public, que ce qu'il leur plaît, & autant qu'ils jugent néceſſaire, a été déja refutée en prouvant que la ſouveraineté eſt abſolue, & plus particuliérement dans la part. 1. chap. 5. art. 2. cette erreur vient de ce que peu de perſonnes conſiderent que devant l'établiſſement de la puiſſance ſouveraine, le mien & le tien, ne ſignifioient aucune propriété, mais ſeulement communauté de toutes choſes, où un chacun avoit droit ſur tout, d'où naiſſoit une guerre de tous contre tous.

IX. La cinquieme opinion, que le peuple eſt un corps diſtinct de celui ou de ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, c'eſt une erreur déja refutée, part. 1. chap. 2. art. 11. dans lequel nous avons montré, que quand on dit, que le peuple eſt révolté, l'on doit entendre cela ſeulement de ces particuliers-là, & non pas de toute la nation, & quand le peuple demande quelque choſe autrement que par

voix du Souverain, ce n'eſt pas le peuple qui demande, mais ſeulement ces particuliers, qui demandent en leurs perſonnes : tellement que la ſource de cette erreur, eſt en ce que ce mot de *peuple* eſt équivoque.

X. Enfin la ſeptiéme opinion que la tyrannicide eſt licite, donnant ce nom de Tyran à qui que ce ſoit, qui ait la puiſſance Souveraine, n'eſt pas moins fauſſe & pernicieuſe à la ſociété humaine, que fréquente dans les écrits de ces anciens Philoſophes moraux, comme Sénéque & autres, que je vois qu'on eſtime tant : car quand un homme a le droit de la Souveraineté, il ne peut pas être légitimement puni, comme j'ai déja prouvé ; & beaucoup moins dépoſé, ou mis à mort ; & quand même il mériteroit châtiment, néanmoins le châtiment eſt injuſte ſans un jugement précédent, & le jugement eſt injuſte ſans la puiſſance de juger, laquelle le ſujet n'a pas ſur ſon Souverain, mais cette opinion a pris naiſſance dans les écoles de Grece, & de ceux qui écrivoient dans la République Romaine, où non ſeulement le nom de *Tyran*, mais même celui de Roi étoit odieux & déteſtable.

XI. Mais ni le mécontentement, ni la prétention ne ſont des cauſes valables pour porter un homme à la rébellion, s'il n'y a auſſi quelque eſpérance de ſuccès, laquelle eſpérance conſiſte en quatre points. 1. Il faut que les mécontens ayent une intelligence mutuel-

le. 2. Qu'ils ſoyent en aſſez grand nombre. 3. Qu'ils ayent des armées & des munitions de guerre. 4. Qu'ils ſe ſoient accordés entr'eux d'un Chef ; car ces quatre choſes doivent néceſſairement concourir à faire un Corps de rébellion, dans lequel l'intelligence eſt l'ame, le nombre les membres, les armes la force, & la tête l'unité, qui les dirige tous à une même action & à une même fin.

XII. Les auteurs de quelque rébellion, c'eſt-à-dire, ceux qui font naître dans l'eſprit des autres ces diſpoſitions pour ſe révolter, de néceſſité doivent être fournis de ces trois qualités. 1. Il faut qu'ils ſoient eux-mêmes mécontens. 2. Il faut qu'ils ayent le jugement & la capacité médiocre. Et pour ce qui eſt de leur mécontentement, nous avons déja déclaré d'où il peut naître. Pour ce qui regarde la ſeconde & troiſiéme qualité, il nous faut maintenant montrer comment elles peuvent ſubſiſter enſemble, car en apparence vous diriez que c'eſt une contradiction de vouloir mettre dans une même perſonne un petit jugement, & une grande éloquence. Et enſuite il nous faudra prouver comment toutes ces deux qualités concourent à faire une ſédition.

XIII. C'étoit une remarque de Salluſte, que Catilina (qui fut auteur de la plus dangereuſe ſédition qui s'éleva jamais à Rome) avoit (comme il parle) *Eloquentiæ ſatis, ſapientiæ parum*, aſſez d'éloquence, & peu de ſageſſe. Peut-être cela ſe diſoit de Catilina,

eu égard à ſes qualités perſonnelles ; mais cela étoit encore plus vrai de lui, en tant qu'il étoit auteur d'une ſédition. Car l'aſſemblage de ces deux qualités ne faiſoit pas Catilina, mais ſéditieux. Or afin que l'on voye comment il ſe peut faire, que peu de ſageſſe, & beaucoup d'éloquence puiſſent être enſemble, il faut ſavoir ce que c'eſt que ſageſſe & éloquence. C'eſt pourquoi je ferai ici de rechef mention de ce que j'ai déja dit part. 1. chap. 5. 6. Il eſt évident donc que la ſageſſe conſiſte en la connoiſſance. Or la connoiſſance eſt de deux ſortes, l'une conſiſte dans le ſouvenir des choſes que nous avons conçues par les ſens, & de l'ordre qu'elles s'entre-ſuivent : cette connoiſſance s'appelle *Expérience*, & la Sageſſe qui en naît, n'eſt autre choſe que de pouvoir conjecturer par le préſent, & le paſſé de ce qui eſt à avenir, ce que l'on appelle *Prudence*. Or cette définition étant une fois accordée, il s'enſuit manifeſtement que l'auteur d'une ſédition quel qu'il ſoit, ne doit pas être prudent, car s'il conſidere attentivement ſelon l'expérience qu'il en peut avoir eue ſur les autres, quel ſuccès ont eu les auteurs de quelque ſédition, il trouvera que pour un qui ſe ſera élevé à quelqu'honneur, & aura avancé ſa fortune, il y en a vingt qui y ont laiſſé la vie avec l'honneur. L'autre ſorte de connoiſſance eſt la reſſouvenance des noms, & comment chaque choſe eſt appellée, qui eſt en matiere de diſcours & converſation ci-

vile, une reſſouvenance de quelques pactes & contrats des hommes faits entr'eux, pour s'entr'entendre mutuellement : cette ſorte de connoiſſance eſt appellée en général *Science*, & la concluſion qui s'en tire, on la nomme *vérité ;* mais quand l'on ne ſe ſouvient pas comment les choſes ſont appellées ſelon le conſentement général, mais que l'on ſe méprend, & qu'on leur donne d'autres noms, alors ce n'eſt pas ſavoir ; mais ſeulement opiner, & les concluſions que l'on tire de cette opinion, ſont incertaines, & pour la plupart fauſſes. Or cette ſcience particuliere, dont l'on tire de vraies & évidentes concluſions de ce qui eſt en effet injure, ou droit, & de ce qui eſt bon ou mauvais pour l'être, ou le bien être de l'homme, les Latins l'ont appellée *Sapientia*, & nous la nommons du nom général de *Sageſſe*. Car généralement, non pas celui qui eſt ſavant en géométrie, ou en quelqu'autre ſcience ſpéculative ; mais celui, qui ſait ce qu'il faut faire pour bien gouverner le Peuple, eſt honoré du titre de *Sage*. Or il eſt aſſez manifeſte qu'aucun ſéditieux ne peut mériter le nom de Sage pris en ce ſens-là : d'autant que nous avons déja démontré qu'aucune prétention de ſédition ne peut être juſte & légitime, & par conſéquent il faut que les auteurs d'une ſédition ignorent le droit de l'Etat, c'eſt-à-dire, qu'ils ne ſoient pas ſages. Reſte donc qu'ils nomment les choſes non pas de leur vrai nom, & dont tout le monde

tombe d'accord, mais qu'ils appellent droit & injure le bien & le mal ſelon leurs paſſions, ou ſelon l'autorité de ceux qu'ils admirent, comme Ariſtote, Cicéron, Sénéque, qui ont nommé le droit & l'injure, ſelon que leurs paſſions leur ſuggéroient, ont en cela ſuivi l'autorité des autres, comme nous faiſons la leur. Il faut donc qu'un ſéditieux prenne le droit pour l'injure, & l'utile pour ce qui eſt dommageable, & par conſéquent qu'il ait *Sapientiæ parum*, peu de ſageſſe.

XIV. L'éloquence n'eſt rien autre choſe que la puiſſance de faire croire aux autres ce que nous diſons. Or à cela il faut auſſi que les paſſions de l'auditeur y concourent ; mais pour démontrer quelque choſe il faut de longs diſcours & une grande attention, qui à la fin laſſe l'eſprit des auditeurs. C'eſt pourquoi ceux qui ne cherchent pas la vérité, mais ſeulement qui déſirent être crus, il faut qu'ils prennent un autre chemin, & que non-ſeulement ils déduiſent & déclarent ce qu'ils veulent perſuader, mais même que par des amplifications ou des exténuations artificieuſes, ils faſſent paroître le bien & le mal, l'honnête ou le deshonnête, plus grands ou plus petits qu'ils ne ſont en effet, ſelon que cela fait à leur deſſein, & quelquefois la puiſſance & les charmes de l'éloquence ſont ſi grands ; qu'elle perſuade à l'auditeur qu'il ſent du mal, lorſqu'en effet il n'en ſent point, & qu'elle le fait entrer en furie & indignation, ſans

aucune autre cauſe manifeſte, que celle qui ſe trouve dans les paroles & paſſions du harangueur. Cela préſuppoſé, & auſſi comme il eſt vrai que l'induſtrie de l'auteur d'une rébellion conſiſte particuliérement à faire croire aux ſujets que leur rébellion eſt juſte, leur mécontentement fondé ſur de grandes injures, & le ſuccès très-probable : il n'en faut pas davantage pour prouver que tout auteur de rébellion d'une part, doit être éloquent & bien diſant, & de l'autre, comme je l'ai déja montré, homme de peu de ſageſſe, car la faculté de bien dire conſiſte dans une habitude qu'on a acquiſe de joindre enſemble pluſieurs paroles paſſionnées, & de les appliquer aux paſſions préſentes de l'auditeur.

XV. Puis donc que l'éloquence & le défaut de ſageſſe concourent également à exciter la rébellion, l'on peut demander quel perſonnage joue l'éloquent & l'impudent. Les filles de Pélias Roi de Theſſalie déſirant faire rajeunir ce vieillard décrépit, par le conſeil de Médée le mirent en pieces, le firent bouillir dans un chaudron, avec je ne ſai quelles herbes que Médée leur avoit données, avec eſpérance de le voir revivre, mais ce fût une illuſion : ainſi par fois l'éloquence & le défaut de ſageſſe, comme les filles de Pélias, s'accordent par les perſuaſions de l'éloquence, qui eſt comme la magie & le charme de Médée, à mettre en pieces la République, ſous prétention ou ſous eſpérance de la réformer, &

de la faire renaître ; mais par après quand les affaires ſont une fois en combuſtion, elles ne peuvent pas éteindre l'embrâſement qu'elles ont allumé.

CHAPITRE IX.

I. Le ſalut du Peuple doit être la Loi ſuprême du Souverain. II. Que les Souverains doivent établir la Religion qu'ils croyent la meilleure. III. Que c'eſt une Loi de nature de défendre les accouplemens qui ne ſont pas naturels, & auſſi la communauté des femmes. IV. Que la Loi de nature oblige un Souverain de laiſſer autant de liberté à ſes ſujets, qu'il leur en peut laiſſer ſans danger. V. La Loi de nature oblige le Souverain de prendre garde que ſes ſujets ayent leur mien & leur ſien, diſtinct de l'un & de l'autre. VI. Qu'il eſt néceſſaire qu'il y ait une puiſſance extraordinaire pour prendre garde aux abus des Magiſtrats, &c. VII. Qu'il eſt néceſſaire de ſupprimer les Magiſtrats qui ſe rendent populaires. VIII. Qu'il eſt néceſſaire de bien inſtruire la jeuneſſe. IX. Que le Souverain ne doit pas entreprendre une grande guerre ſans qu'il y ait grande néceſſité, &c.

I. AYANT juſqu'à preſent montré comment le Corps politique ſe fait, & comme auſſi ce même Corps peut être détruit, reſte que je déclare comme il peut être préſervé : non pas que j'aye deſſein de traiter ici en particulier de l'art de gouverner, mais ſeulement d'avancer quelques points généraux, dont ce bel art ſe doit ſervir, & dans leſquels conſiſte le devoir de celui ou de ceux qui ſont les Sou-

verains. Or le devoir consiste à bien gouverner le peuple, & quoique le Souverain quelque chose qu'il fasse, ne puisse pas en effet faire aucune injure aux sujets qui ont consenti implicitement à toutes ses actions, néanmoins quand elles tendent à la ruine & au dommage du peuple, il viole en cela aussi-bien la Loi de nature, que celle de Dieu. Les actions qui tendent à ce but, sont contre les devoirs du Souverain, & les actions contraires & opposées lui sont recommandées de Dieu, sous peine de damnation éternelle. Comme ces actions sont du devoir du Souverain, aussi sont-elles pour son profit & son intérêt. Car la fin de l'art est le profit, & qui gouverne au profit des sujets, gouverne au profit du Souverain, comme j'ai déja montré part. 1. chap. 5. art. 1. Je dis donc absolument que ces trois choses, la Loi imposée à ceux qui ont la puissance Souveraine, leur devoir & leur profit ne sont qu'une même chose contenue dans cette Sentence, *Salus populi, suprema lex*, le salut du Peuple est la Loi suprême, par laquelle parole on doit entendre non pas seulement la préservation de la vie du Peuple: mais généralement son profit & ses intérêts: De sorte que la Loi suprême & générale pour les Souverains, c'est qu'ils avancent le plus qu'il leur est possible, les intérêts du Peuple.

II. Et d'autant qu'un bien éternel doit être préféré à un qui n'est que temporel, il est évident que les Souverains sont obligés par la

loi de nature d'établir les doctrines & les régles, ſans leſquelles ils croyent ſelon leur conſcience, qu'on ne peut pas avoir la félicité éternelle. Car s'ils ne font cela, l'on ne peut pas dire avec vérité qu'ils font tout leur poſſible pour le profit du peuple.

III. Or le profit temporel du peuple conſiſte dans ces quatre choſes. 1. Dans la multitude. 2. Dans les commodités de la vie. 3. Dans la paix domeſtique. 4. Dans une défenſe aſſurée contre la violence des ennemis de dehors. Pour ce qui eſt de la multitude, c'eſt le devoir de ceux qui ſont dans l'autorité ſouveraine, de faire multiplier le peuple, en tant qu'ils ſont ſur terre comme les Lieutenans de Dieu, que lui-même n'ayant créé qu'un homme & une femme, a déclaré que c'étoit ſa volonté qu'ils fuſſent multipliés, & que leur nombre s'accrût. Or d'autant que cela ne ſe peut faire qu'en établiſſant de bonnes Ordonnances touchant les alliances & mariages, ils ſont obligés par la loi, de faire des Ordonnances qui puiſſent beaucoup ſervir à la multiplication du genre humain. D'où vient qu'en ceux qui ont la puiſſance ſouveraine, ne pas défendre ces honteux accouplemens qui ſont contre l'uſage de la nature, ne pas défendre la communauté des femmes entr'elles, ne pas défendre à une femme d'avoir au même temps pluſieurs maris, ne pas défendre le mariage dans certains dégrés d'affinité, tout cela eſt contre la loi de la nature. Car quoiqu'il

ne ſoit pas évident, qu'un particulier qui vit ſeulement ſelon la loi de la raiſon naturelle, la viole en faiſant quelque choſe de telle nature, il eſt néanmoins manifeſte, puiſque les choſes ſont ſi pernicieuſes & préjudiciables à l'accroiſſement du genre humain, que de ne les pas défendre, c'eſt pécher contre la loi de la raiſon naturelle pour celui qui a entrepris de faire croître ſon peuple auſſi-bien en nombre qu'en richeſſes.

IV. La commodité de bien vivre conſiſte dans la liberté, & dans l'abondance. Par la liberté j'entends que l'on n'empêche perſonne, ſi ce n'eſt que la néceſſité y oblige, de jouir des choſes leſquelles lui étoient permiſes dans l'état de nature, c'eſt-à-dire, qu'on ôte à un homme de ſa liberté naturelle, autant que le bien de la République demande, afin que les perſonnes qui n'ont pas tout-à-fait mauvaiſe intention, ne viennent à tomber dans le danger des lois, comme dans des piéges, ſans qu'ils en ſoient avertis. Cette même liberté demande auſſi que l'on puiſſe paſſer de lieu en lieu avec ſureté & commodément, & que l'on ne ſoit point empêché ni retardé par la difficulté des chemins, ni manque de commodités pour le tranſport des choſes néceſſaires. Or les richeſſes du peuple conſiſtent en trois choſes, à bien établir la marchandiſe, à prendre garde que perſonne ne ſoit oiſif, mais que tout le monde s'occupe à quelque choſe, & à reſtraindre les dépenſes exceſſives

& ſuperflues, tant de la bouche que des vêtemens. Tous ceux donc qui ſont dans l'autorité ſouveraine, & qui gouvernent le peuple, ſont obligés par la loi de nature de faire des Ordonnances touchant les choſes dont nous venons de parler : en effet comme ce ſeroit contre la même loi de nature d'aſſujettir ou captiver les hommes ſous le joug d'un nombre de lois nouvelles ſans aucune néceſſité, & ſeulement pour complaire à ſa fantaiſie, juſqu'à leur ôter la liberté de ſe remuer ſans danger, ce ſeroit auſſi une négligence criminelle, de permettre que ceux dont le bien être eſt notre profit, vinſſent à manquer de quelque choſe néceſſaire pour la vie, par notre ſeule pareſſe & faute de prévoyance.

V. Il y a autant de cauſes qui concourent à maintenir la paix domeſtique, comme il y en a qui font la ſédition. Et premiérement il eſt néceſſaire qu'un chacun ait en propriété quelques biens & terres, ſur leſquelles il puiſſe exercer ſon induſtrie ; car ſans cela les hommes tomberoient tous les jours dans les querelles ; comme firent autrefois les Paſteurs d'Abraham & de Lot, chacun tâchant de gagner ſur les autres pour ſoi autant qu'il lui ſeroit poſſible, & c'eſt ce qui conduit à la ſédition & à la guerre. En ſecond lieu, il faut que les charges & les fardeaux de la République ſoient partagés avec proportion. Or la proportion ſe peut conſidérer ou avec les facultés d'un chacun, ou avec les bénéfices qu'on reçoit de la

République, & celle-ci eſt ſelon la loi de nature ; car les charges publiques étant le prix que l'on paye pour les bénéfices de la paix, l'équité naturelle demande qu'il y ait de la proportion entre ces deux bénéfices. Or il n'y a point de raiſon, quand deux hommes par le bienfait commun de l'état, jouiſſant également de leur liberté d'employer leur induſtrie à gagner leur vie, & à amaſſer du bien, lorſque l'un l'épargne avec frugalité, tandis que l'autre le conſume aux débauches, il n'y a, dis-je, point de raiſon pourquoi tous les deux ne doivent ſupporter également les charges publiques. Il ſemble donc que le moyen le plus juſte de diviſer avec égalité les charges publiques, c'eſt quand un chacun contribue ſelon ce qu'il dépenſe, & non ſelon ce qu'il gagne. Or cela ſe fait quand un chacun paye, ce qu'il doit à l'état, en achetant les proviſions qui lui ſont néceſſaires. Et cette ſorte de payement ſemble non ſeulement le plus juſte, mais même le moins ſenſible, & le moins fâcheux aux ſujets ; car il n'y a rien qui augmente tant la peine & la difficulté que nous avons de donner de l'argent au public, que de croire que l'on en donne plus que les autres, & qu'à cauſe de cela nos voiſins auxquels nous portons envie, ſe mocquent de nous : ce qui diſpoſe à la réſiſtance, la réſiſtance diſpoſant enſuite à la rébellion.

VI. Une autre choſe néceſſaire pour maintenir la paix, c'eſt que la juſtice ſoit exécutée

ſur ceux qui l'ont mérité. Or cela dépend principalement de la fidélité avec laquelle ceux qui ſont établis pour Magiſtrats, par l'autorité ſouveraine, & deſſous elle, s'acquittent bien de leur devoir. Car étant des perſonnes privées au reſpect du Souverain, & par conſéquent qui ayant des fins particulieres, peuvent être corrompus par des préſens, ou gagnés par amis, ils doivent être tenus dans la crainte d'une puiſſance ſupérieure, de peur que le Peuple opprimé par leur injuſtice n'en prenne lui-même vengeance, au grand trouble de la paix publique : or les Magiſtrats principaux ſeront ſujets à cette faute, ſi le Souverain ne s'en fait lui-même le Juge, ou qu'il choiſiſſe pour cela quelque puiſſance extraordinaire. Il eſt donc néceſſaire que de temps en temps, comme les occaſions le demandent, on établiſſe quelque puiſſance extraordinaire pour ſyndiquer les Juges & les autres Magiſtrats qui abuſeront de leur autorité au grand détriment du Peuple, & de plus, que les ſujets puiſſent préſenter leurs plaintes à celui ou à ceux qui ont l'autorité ſouveraine.

VII. Davantage outre toutes ces conſidérations, par leſquelles l'on empêche la ſédition, l'on doit auſſi ſonger à quelques moyens pour tenir bas ceux que l'ambition diſpoſe à la rébellion. Et cela dépend principalement de la conſtance du Souverain, qui doit toujours faire ſes faveurs à ceux qui pouvant ſervir l'Etat dans quelque emploi public, ſe con-

tiennent néanmoins dans les bornes de la modeſtie, ſans qu'ils montrent porter envie à l'autorité de ceux qui ſont dans les emplois, ni vouloir exagerer leurs fautes, puiſqu'étant hommes comme eux, ils en peuvent auſſi bien commettre, ſpécialement quand ils ne ſouffrent eux-mêmes en leurs perſonnes. Que ſi quelque ſujet ſe comporte d'autre façon, le Souverain le doit diſgracier, & n'en tenir compte, & non ſeulement cela, mais même il doit établir des peines exemplaires pour ceux, qui par le blâme du gouvernement & des actions publiques, affectent de ſe rendre populaires, de gagner les applaudiſſemens de la multitude, & d'avoir une faction dans la République à leur dévotion.

VIII. Une autre qui eſt encore d'importance pour l'entretien de la paix, c'eſt d'arracher de la conſcience des hommes les opinions, qui ſemblent juſtifier & donner des prétentions à leur rébellion, comme ſont, que perſonne ne peut légitimement faire quelque choſe contre ſa conſcience particuliere: que les Souverains ſont tenus aux Lois: qu'ils y a aſſez d'autorité dans les ſujets pour par leur négative pouvoir empêcher l'affirmative du Souverain: que chaque ſujet a une propriété diſtincte de celle de l'Etat: que le Peuple peut faire une politique ſans celui ou ceux qui ont l'autorité ſouveraine, & que l'on peut légitimement réſiſter au Souverain ſous le nom de Tyran: leſquelles opinions, comme nous

nous avons déja prouvé part. 1. chap. 8. art. 5. 6. 7. 8. 9. 10. disposent les esprits à la rébellion. Mais d'autant que les opinions que nous apprenons dès notre enfance, & qui se nourrissent à la longueur du temps, deviennent à la fin habituelles, & ne peuvent pas être désormais arrachées par aucune force ni si promptement : il faut aussi qu'avec le temps l'on en dégage les esprits par l'éducation. Et d'autant aussi que les opinions susdites viennent de ce qu'on les enseigne aussi-bien en particulier qu'en public, & que ceux qui les enseignent aux autres les ont aussi tirées des principes que leurs Maîtres leur ont donnés dans les Académies, de la doctrine d'Aristote, & des autres qui n'ont rien démontré ni en la Morale, ni en la Politique ; mais qui étant passionnément adonnés au gouvernement populaire, ont insinué leur doctrine par des éloquens Sophismes : il n'y a point de doute que si la vraie opinion touchant la loi de Nature, des propriétés du Corps politique, & de la nature & essence de la Loi en général, étoit clairement démontrée dans les écoles : les jeunes gens qui y viennent, & dont l'esprit est comme une carte blanche, capable de toute instruction, n'ayant pas encore pris aucuns préjugés, embrasseroient fort aisément cette doctrine, & l'enseigneroient au Peuple, tant par leurs écrits que dans les entretiens particuliers, au lieu qu'à présent ils font le contraire.

IX. Enfin la derniere choſe contenue dans cette Loi ſuprême, *Salus Populi*, c'eſt leur défenſe, laquelle dépend de l'obéiſſance & de l'union des Sujets, de quoi nous avons déja parlé : elle conſiſte auſſi dans les moyens de lever des ſoldats, d'avoir de l'argent, des armes, des vaiſſeaux de guerre, des places fortes toujours prêtes pour la défenſe commune : comme auſſi à ne pas faire la guerre, ſans qu'il y ait néceſſité. Car les Républiques ou les Monarques qui veulent la guerre pour elle-même, c'eſt-à-dire, par ambition ou vaine gloire, ou qui prétendent de prendre vengeance de la moindre injure que leurs voiſins leur font, s'ils ne ruinent l'Etat, ils ont plus de fortune que de raiſon, & de jugement.

CHAPITRE X.

I. Toutes expreſſions qui regardent les actions futures, ſont ou pacte, ou conſeil, ou commandement. II. La différence entre une Loi & un pacte. III. Le commandement de celui, dont le commandement paſſe pour Loi dans une occaſion, c'eſt une Loi dans toutes choſes. IV. La différence entre Loi & conſeil. V. La différence entre *Jus* & *Lex*, le Droit & la Loi. VI. Diviſion des Lois, &c. VII. Que la Loi divine, & morale, eſt la même que la Loi de nature. VIII. Que les Lois civiles ſont les meſures du droit & de l'injure. IX. Que la Loi militaire eſt la Loi civile. X. Ce que c'eſt que les Lois écrites ou non écrites, les coutumes, & les opinions, &c.

I. NOUS avons parlé juſqu'à préſent de la nature de l'homme, & de la conſtitution & des propriétés d'un Corps politique. Reſte que dans ce dernier Chapitre nous diſions quelque choſe de la nature & des différences de la Loi. Et premiérement il eſt manifeſte que toute Loi eſt une déclaration de la volonté touchant quelqu'action future, que l'on doit faire ou ne pas faire. Or toutes déclarations & expreſſions touchant les actions futures ou les omiſſions, ſont ou de promeſſe, comme je ferai, ou je ne ferai pas : ou de prévoyance ; comme ſi cela ſe fait, ou ne ſe fait pas, cela s'enſuivra ; ou de commandement, comme, faites cela ou ne le faites pas. Dans la premiere expreſſion conſiſte la nature du pacte, la ſeconde fait le conſeil, & la troiſiéme montre un commandement.

II. Il eſt évident quand un homme fait, ou ne fait pas quelqu'action, s'il eſt pouſſé à cela par cette ſeule conſidération, qu'elle eſt bonne ou mauvaiſe en ſoi, & qu'il n'y ait aucune autre raiſon pour laquelle la volonté & le plaiſir d'un autre ne doive être d'aucun poids & autorité dans ſa délibération, qu'alors qu'il faut faire, ou ne pas faire l'action, dont il eſt en délibération : ce n'eſt pas enfreindre ni violer aucune loi, & par conſéquent, tout ce qui doit être Loi à une perſonne, doit être reſpectif à la volonté d'un autre, & à la déclaration qu'il en fait. Mais

le pacte eſt une déclaration de notre propre volonté, & non pas de celle d'un autre, & par conſéquent il y a de la différence entre une Loi & un pacte, & quoique l'un & l'autre oblige à quelque choſe, & qu'une Loi n'oblige point autrement qu'en vertu de quelque pacte qu'a fait celui qui eſt ſujet, néanmoins une Loi & un pacte obligent par diverſes ſortes de promeſſes. Car le pacte oblige par promeſſe qu'on donne de faire, ou de ne pas faire une telle action déterminée & nommée en termes exprès. Mais une Loi oblige par la promeſſe qu'on fait d'obéir généralement à toutes les volontés d'un autre : donc l'action qu'on doit faire, ou ne pas faire, eſt à la détermination de celui, avec qui on fait ce pacte : & c'eſt en cela que conſiſte la différence qu'il y a entre un pacte & une Loi. Dans le ſimple pacte, l'action qu'on doit faire, ou ne pas faire, eſt premiérement limitée & déclarée, & par après s'enſuit la promeſſe de faire, ou de ne pas faire. Mais dans une Loi l'obligation de faire ou de ne pas faire, précéde, & puis après la déclaration de ce que l'on doit faire, ou ne pas faire s'enſuit.

III. D'où l'on peut inférer, ce qui néanmoins ſemblera étrange à quelques-uns, que le commandement de celui, dont le commandement a paſſé pour loi une fois, & dans quelque choſe, doit paſſer auſſi pour loi en toutes autres. Car ſi un homme eſt obligé d'obéir, devant même qu'on ſache en quoi, il

eſt donc obligé d'obéir en général, c'eſt-à-dire, en toutes ſortes de choſes.

IV. Que le Conſeil ne ſoit pas une Loi à celui à qui on le donne, & que celui qui écoute volontairement le conſeil, ne s'oblige pas à le ſuivre, il eſt trop évident pour le prouver. Et néanmoins les hommes ont coutume d'attribuer le nom de gouvernement au Conſeil, non pas qu'ils ne ſoient aſſez capables pour voir la différence qu'il y a entre ces deux : mais parce qu'ils portent ſouvent envie à ceux qui ſont appellés au Conſeil, & ſe fâchent contr'eux, à cauſe qu'on les conſeille. Mais ſi l'on donnoit à ceux qui donnent conſeil, la puiſſance & le droit de le faire ſuivre : alors ils ne ſeroient plus les conſeillers, mais les Maîtres de ceux qu'ils conſeillent, & leurs conſeils ne ſeroient plus des conſeils, mais des lois. Car la différence qu'il y a entre une loi & un conſeil, n'eſt qu'en cela; que dans le conſeil, l'expreſſion eſt, faites cela, parce que c'eſt le meilleur : dans la loi, faites cela, parce que j'ai droit de vous y contraindre, ou faites-le, parce que je vous le dis, quand le Conſeil devroit donner la raiſon de l'action que l'on perſuade, parce que la raiſon de cette action n'eſt plus un conſeil, mais une loi.

V. Ces noms *Lex* & *Jus*, c'eſt-à-dire, le droit & la loi, ſont ſouvent pris l'un pour l'autre, & néanmoins il ne ſe trouvera pas peut-être deux autres mots qui ayent un ſens

ſi différent. Le droit eſt la liberté que la loi nous laiſſe, & la loi eſt le contraire de cette liberté qu'un chacun avoit. La loi donc & le droit ne ſont pas moins oppoſés, que la liberté & la contrainte qui ſont des choſes contraires : or tout ce qu'un homme qui vit dans une République, fait *jure*, par droit il le fait, *jure civili, jure naturæ & jure divino*, par droit civil, par droit de nature & par droit divin ; car tout ce qui eſt contre une des lois, l'on ne peut pas dire qu'il s'eſt fait *jure* avec droit. Car la loi civile ne peut pas faire qu'une action ſoit faite avec droit laquelle eſt contre la loi divine, ou la loi de nature. C'eſt pourquoi tout ce qu'un ſujet fait, ſi ce n'eſt pas une choſe contraire aux lois civiles, ou contraire à la loi de nature, il le fait bien *jure divino*, par droit divin ; mais dire qu'il le faſſe *lege divina*, par la loi divine, c'eſt un autre point. En effet, d'autant que la loi divine & la loi de nature permettent & laiſſent plus de liberté que la loi civile (car les lois ſubordonnées obligent toujours davantage que les lois ſupérieures, l'eſſence de la loi n'étant point de délier, mais de lier) la loi civile peut commander à un homme, ce que ni la loi de nature, ni la loi divine ne fait pas. En ſorte que dans les choſes qui ſe ſont faites *lege*, c'eſt-à-dire, par le commandement de la loi, il y peut avoir quelque diſtinction entre ce qui ſe fait *lege divina*, par la loi divine, & ce qui ſe fait *lege civili*, par la loi ci-

vile, comme quand un homme donne l'aumône, il ne le fait pas *lege civili*; mais *lege divina*, par la loi divine, qui porte pour un de ſes préceptes celui de charité, mais pour les choſes qui ſe font *jure*, avec droit, tout ce qui ſe fait *jure divino*, ſe fait *jure civili*, ſi ce n'eſt que ce ſoit par ceux, qui ayant la puiſſance ſouveraine ne ſont pas tenus aux lois.

VI. La différence des lois ſe prend ou des différens Auteurs & Légiſlateurs, ou de la différence de la promulgation, ou de la différence de ceux qui y ſont ſujets. De la différence des Légiſlateurs naît la diviſion de la loi divine, naturelle, & civile. De la différence de la promulgation, la loi ſe diviſe en écrite & non écrite, & de la différence des perſonnes pour leſquelles les lois ſe font, il y en a qu'on appelle des lois ſimplement, & d'autres qu'on appelle des lois pénales. Comme par exemple tu ne déroberas pas, c'eſt une loi ſimplement; mais celle-ci, quiconque dérobe un bœuf, en rendra quatre fois autant, eſt une loi pénale, ou comme les autres l'appellent, un loi judicielle. Or dans les lois qui ſont ſimplement des lois, le commandement s'adreſſe à tout le monde; mais dans les lois pénales le commandement eſt ſeulement pour le Magiſtrat, qui ſeul eſt coupable quand les peines & amendes ordonnées par l'Etat à ce crime, ne ſont pas payées: les autres doivent ſeulement prendre garde au danger où ils ſont.

VII. Pour ce qui eſt de la diviſion de la loi en divine, naturelle, & civile, les deux premieres ne ſont qu'une même loi. Car la loi de nature qui eſt la loi morale, eſt la loi de l'auteur de la nature, qui eſt Dieu; & la loi de Dieu enſeignée par Jeſus-Chriſt, c'eſt la loi morale. Car la loi de Dieu conſiſte en ce point, Tu aimeras Dieu par deſſus toutes choſes, & ton prochain comme toi-même. En quoi conſiſte toute la loi de nature, comme il a été prouvé part. 1. chap. 5. & quoique la doctrine de notre Seigneur contienne trois parties, la Morale, la Théologie, & l'Eccléſiaſtique. La premiere partie ſeulement qui eſt la Morale eſt de la nature d'une loi univerſelle, la derniere eſt une branche de la loi civile, & la partie Théologique, qui contient les articles de croyance touchant la Divinité & le Royaume de notre Seigneur, ſans leſquels on ne ſauroit être ſauvé, ne nous eſt pas déclarée comme dans la nature des lois, mais ſeulement d'un Conſeil, ce qu'il faut faire pour éviter les châtimens, auxquels les hommes en violant la loi morale ſont expoſés; car ce n'eſt pas l'infidélité qui condamne un homme (quoique la Foi ſauve) mais ſeulement la violation de la Loi & des Commandemens de Dieu, premiérement gravés dans le cœur des hommes, & puis après livrés aux Juifs par les mains de Moyſe dans des tables.

VIII. Dans l'état de nature, dans lequel un chacun ne reconnoît point d'autre Juge que

soi-même, & a des sentimens différens des autres, touchant les noms & appellations des choses, d'où par après naissent les querelles & la guerre, il étoit nécessaire qu'il y eût quelque régle & mesure commune, pour les choses qui peuvent tomber en controverse, comme par exemple, ce que c'est qu'on doit appeller droit, ce que c'est que le bien, ce que c'est que vertu, ce que c'est que beaucoup, ce que c'est que peu, ce que c'est que mien & tien, ce que c'est qu'une livre, ce que c'est qu'un quarteron, &c. car en ces choses les jugemens des particuliers peuvent être différens, d'où par après viennent les querelles. Il y en a qui disent que cette régle & mesure commune est la droite raison, & je tomberois volontiers d'accord avec eux, si cela se pouvoit trouver *in rerum natura*, mais ordinairement ceux qui demandent la droite raison pour décider quelque question, n'en entendent point d'autre que la leur. Mais il est assuré que puisque la droite raison n'est pas en être, il faut que la raison de quelqu'homme, ou de quelques hommes supplée à ce défaut. Or ceux qui font cela, sont ceux qui ont la puissance souveraine, comme j'ai déja prouvé, & par conséquent les lois civiles sont aux sujets, comme les régles & les mesures de leurs actions, par lesquelles ils peuvent connoître assûrément, s'ils ont droit ou tort, l'utile ou l'inutile, la vertu ou le vice, & discerner le vrai usage & définition des noms, desquels on

ne s'accorde pas, & qui peuvent engendrer des querelles : comme par exemple, quant à l'occaſion de la puiſſance de quelque prodigieux monſtre, on ne s'en rapportera pas à Ariſtote, ou aux Philoſophes, ſi ce monſtre doit être réputé pour un homme ou non ; mais aux lois, la civile contenant en ſoi la loi Eccléſiaſtique, comme une partie qui en dépend, & laquelle vient de la puiſſance du gouvernement Eccléſiaſtique donné par notre Seigneur à tous les Souverains Chrétiens, comme à ſes Vicaires & Lieutenans immédiats, comme nous avons prouvé part. 1. chap. 7. art. 10.

IX. Mais d'autant que nous avons dit que toute loi étoit ou naturelle, ou civile, l'on peut demander à laquelle des deux ſe rapporte la loi qu'on appelle militaire ou de guerre, & chez les Romains, *diſciplina militaris*. Or il ſemble qu'elle ſoit la même que la loi de nature, d'autant que les lois par leſquelles ſe gouverne une multitude de ſoldats dans l'armée, ne ſont point conſtantes, mais changent à chaque moment, ſelon que les occaſions le demandent, & parmi eux cela eſt toujours une loi, qui eſt dans les préſentes conjonctures raiſonnable. Or la raiſon eſt la loi de nature, néanmoins il eſt vrai auſſi que la loi militaire eſt la loi civile, d'autant qu'une armée eſt un Corps politique, dont tout le pouvoir réſide dans le Général, qui a auſſi ſeul la puiſſance d'établir des lois, leſquelles quoiqu'elles changent ſelon que la raiſon le demande, ce n'eſt

pas néanmoins la raiſon de chaque particulier, mais ſeulement la raiſon du Général qui y apporte du changement.

X. Quand celui ou ceux qui ont la puiſſance ſouveraine dans la République, dreſſent des lois & ordonnances pour le gouvernement & bien du Peuple, il n'eſt pas poſſible qu'ils y puiſſent comprendre tous les cas de controverſe qui peuvent arriver ; mais ſelon que le temps & les diverſes occaſions demandent, il faut auſſi qu'ils établiſſent de temps en temps des lois, & dans les cas pour leſquels il n'y a point encore de loi civile, la loi de nature doit être gardée, & les Magiſtrats doivent donner ſentence ſelon elle, c'eſt-à-dire, ſelon la raiſon naturelle. Les conſtitutions donc & les ordonnances de la puiſſance ſouveraine, par leſquelles la liberté naturelle eſt reſtrainte, ſont écrites à cauſe qu'il n'y a aucun autre moyen de les faire connoître aux Sujets, là où l'on ſuppoſe que les lois de la nature ſont gravées dans le cœur des hommes. Les lois écrites ſont donc les ordonnances d'une République, & les non écrites ſont les lois de la raiſon naturelle. La coutume de ſoi ne peut faire aucunes lois, néanmoins quand une Sentence a été une fois donnée par ceux qui jugent par leur raiſon naturelle, ſi elle eſt juſte ou injuſte, elle peut à la fin paſſer pour loi : non pas à cauſe qu'une ſemblable Sentence a accoutumé d'être donnée en un cas pareil ; mais à cauſe que la puiſſance ſouveraine l'a

approuvée comme juſte, & ainſi elle devient une loi, & doit être comptée entre les lois écrites de la République. Car ſi la coutume ſuffiſoit pour introduire une loi, alors il ſeroit dans le pouvoir de celui qui eſt député pour entendre une cauſe, de faire paſſer ſes erreurs pour des lois. De même, les lois qu'on nomme *Reſponſa prudentium*, c'eſt-à-dire, les opinions des Juriſconſultes, ne ſont pas des lois pour être *Reſponſa prudentium*; mais à cauſe que le Souverain les approuve. D'où l'on peut inférer, qu'il y a un cas d'un pacte privé entre le Souverain & le ſujet, qu'aucun exemple contre la raiſon ne doit faire préjudice à la cauſe du Souverain : car jamais un exemple ne paſſe en nature de loi, qu'après la ſuppoſition que le même étoit dès le commencement raiſonnable. Et voilà pour ce qui regarde les élémens & les principes fondamentaux des lois, Naturelle & Politique. Et pour ce qui eſt de la loi des nations, elle eſt la même que la loi de nature. Car ce qui eſt la loi de nature entre homme & homme devant l'établiſſement de la République, eſt après, la loi des nations entre Souverain & Souverain.

Fin du Corps Politique.

DE LA NATURE HUMAINE,

Par THOMAS HOBBES;

Ouvrage traduit de l'Anglois;

par D'Holbach.

AVERTISSEMENT.

Cet Ouvrage parut en Anglois pour la premiere fois en 1640 ; mais juſqu'ici il n'avoit point été traduit en François. Il eſt ſurprenant que l'on ait négligé de le joindre à l'Edition Latine des Œuvres de Hobbes, publiée à Amſterdam en deux volumes in-4°. *L'on a donc cru que le public verroit avec plaiſir une Traduction Françoiſe d'un Ouvrage qui, quoique très-court, n'en eſt ni moins important ni moins lumineux qu'aucun de ceux qui ſont ſortis de la plume de ce Philoſophe célèbre.*

la Loi & la Politique, les opinions que j'expoſe dans cet ouvrage ; ce motif ſuffit, je penſe, pour juſtifier la liberté que je prends de le mettre ſous votre protection, afin qu'il puiſſe ſe faire jour juſqu'à ceux qui ſe trouvent le plus intéreſſés aux objets qu'il contient. Je ne déſire du reſte que la continuation des faveurs dont vous daignez m'honorer ; tout m'oblige à faire des efforts pour les mériter par mon zèle à remplir les ordres que vous voudrez bien me donner.

Je ſuis,

Mon très-honoré Lord,

Votre très-humble & très-obligé ſerviteur,

THOMAS HOBBES.

Le 9 de Mai 1640.

DE LA NATURE HUMAINE.

CHAPITRE PREMIER.

Nature de l'Homme compoſée des facultés du Corps & de celles de l'Eſprit.

§. 1. POUR ſe faire une idée claire des éléments du Droit Naturel & de la Politique, il eſt important de connoître la nature de l'homme, de ſavoir ce que c'eſt qu'un corps politique & ce que nous entendons par Loi. Depuis l'antiquité juſqu'à nous, les écrits multipliés qui ont paru ſur ces objets, n'ont fait qu'accroître les doutes & les diſputes : mais la véritable ſcience ne devant produire ni doutes ni diſputes, il eſt évident que ceux qui juſqu'ici ont traité ces matieres, ne les ont point entendues.

§. 2. Mes opinions ne peuvent cauſer aucun mal, quand même je m'égarerois autant que ceux qui m'ont précédé dans la même carriere. Le pis aller ſeroit de laiſſer les hommes au point où ils ſont, je veux dire dans le doute & la diſpute. Cependant comme je ne prétends rien avancer ſans examen, & comme je ne veux que préſenter aux hommes des vérités déja connues, ou qu'ils ſont à

portée de découvrir par leur propre expérience ; j'oſe me flatter de m'égarer beaucoup moins ; & s'il m'arrive de tomber dans quelque erreur, ce ne ſera qu'en tirant des conſéquences trop précipitées, écueil que je tâcherai d'éviter autant qu'il dépendra de moi.

§. 3. D'un autre côté, ſi comme il peut aiſément arriver aux autres, des raiſonnemens juſtes ne ſont pas capables d'arracher l'aſſentiment de ceux qui, ſatisfaits de leur propre ſavoir, ne peſent point ce qu'on leur dit, ce ſera leur faute & non la mienne ; car ſi c'eſt à moi d'expoſer mes raiſons, c'eſt à eux d'y donner leur attention.

§. 4. La nature de l'homme eſt la ſomme de ſes facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la ſenſibilité, la raiſon, &c. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés *naturelles* ; elles ſont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raiſonnable.

§. 5. D'après les deux parties dont l'homme eſt compoſé je diſtingue en lui deux eſpeces de facultés, celles du corps & celles de l'eſprit.

§. 6. Comme il n'eſt point néceſſaire pour mon objet actuel d'entrer dans un détail anatomique & minutieux des facultés du corps, je me contenterai de les réduire à trois, la faculté *nutritive*, la faculté *motrice* ou de ſe mouvoir, & la faculté *générative* ou de ſe propager.

§. 7. Quant aux facultés de l'eſprit il y en a deux eſpeces ; *connoître* & *imaginer*, ou concevoir & ſe mouvoir. Commençons par la faculté de connoître.

Pour comprendre ce que j'entends par la faculté de connoître, il faut ſe rappeller qu'il y a continuellement dans notre eſprit des images ou des concepts des choſes qui ſont hors de nous, en ſorte que ſi un homme vivoit & que tout le reſte du monde fût anéanti, il ne laiſſeroit pas de conſerver l'image des choſes qu'il auroit précédemment apperçues ; en effet chacun ſait par ſa propre expérience que l'abſence ou la deſtruction des choſes une fois imaginées, ne produit point l'abſence ou la deſtruction de l'imagination elle-même. L'image ou repréſentation des qualités des êtres qui ſont hors de nous, eſt ce qu'on nomme le *concept*, l'*imagination*, l'*idée*, la *notion*, la *connoiſſance* de ces êtres : la faculté ou le pouvoir par lequel nous ſommes capables d'une telle connoiſſance, eſt ce que j'appelle ici *pouvoir cognitif* ou *conceptif*, ou pouvoir de connoître ou de concevoir.

CHAPITRE II.

§. 1. Des Conceptions. 2, Définition du Sentimens. 3. D'où vient la différence des Conceptions. 4. Quatre propoſitions relatives à la nature de la Conception. 5. Preuve de la premiere. 6. Preuve de la ſeconde. 7. & 8. Preuves de la troiſieme. 9. Preuve de la quatriéme. 10. De l'erreur de nos Sens.

§. 1. Après avoir expliqué ce que j'entends par *Concevoir*, ou par d'autres mots équivalens, je vais parler des conceptions mêmes, & je ferai voir leurs différences, leurs cauſes, la façon dont elles ſont produites, autant que cela ſera néceſſaire en cet endroit.

§. 2. Originairement toute conception procede de l'action de la choſe dont elle eſt la conception. Lorſque l'action eſt préſente, la conception que cette action produit ſe nomme *Sentiment*, & la choſe par l'action de laquelle le ſentiment eſt produit, ſe nomme l'objet du ſens.

§. 3. A l'aide de nos organes divers nous avons des conceptions différentes de qualités diverſes dans les objets. Par la vue nous avons une conception ou une image compoſée de *couleur* & de *figure*; voilà toute la connoiſſance qu'un objet nous donne ſur ſa nature par le moyen de l'œil. Par l'ouie nous avons une conception appellée *Son*; c'eſt toute la connoiſſance qu'un objet peut nous fournir de ſa qualité par le moyen de l'oreille. Il en eſt de même des autres ſens, à l'aide deſquels nous recevons les conceptions des différentes natures ou qualités des objets.

§. 4. Comme dans la viſion, l'image, compoſée de couleur & de figure, eſt la connoiſſance que nous avons des qualités de l'objet de ce ſens, il n'eſt pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que la couleur & la

figure ſont les vraies qualités de l'objet, & par conſéquent que le ſon ou le bruit ſont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été ſi long-temps reçue que le ſentiment contraire doit paroître un paradoxe étrange ; cependant pour maintenir cette opinion, il faudroit ſuppoſer des eſpeces viſibles & intelligibles allant & venant de l'objet ; ce qui eſt pire qu'un paradoxe, puiſque c'eſt une impoſſibilité.

Je vais donc tâcher de prouver clairement les principes ſuivans.

Que le ſujet auquel la couleur & l'image ſont inhérentes n'eſt point l'objet ou la choſe vue.

Qu'il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appellons image ou couleur.

Que cette image ou couleur n'eſt en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit ſur le cerveau, ſur les eſprits ou ſur la ſubſtance renfermée dans la tête.

Que comme dans la viſion, de même dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres, le ſujet de leur inhérence n'eſt point l'objet, mais l'être qui ſent.

§. 5. Tout homme a l'expérience d'avoir vu le ſoleil ou d'autres objets viſibles réfléchis dans l'eau ou dans des verres ; cette expérience ſuffit ſeule pour conclure que l'image & la couleur peuvent être là où n'eſt pas la choſe qu'on voit. Mais comme on peut dire que,

quoique l'image dans l'eau ne ſoit point dans l'objet, mais ſoit une choſe purement phantaſtique, cependant il peut y avoir réellement de la couleur dans la choſe elle-même; je pouſſe plus loin cette expérience, & je dis que ſouvent l'on voit le même objet double, comme deux chandelles pour une, ce qui peut venir de quelque dérangement dans la machine, ou ſans dérangement quand on le veut; or que les organes ſoient bien ou mal diſpoſés, les couleurs & les figures dans ces deux images de la même choſe ne peuvent lui être inhérentes, puiſque la choſe vue ne peut point être en deux endroits à la fois.

L'une de ces images n'eſt point inhérente à l'objet; car en ſuppoſant que les organes de la vue ſoient alors également bien ou mal diſpoſés, l'une d'entr'elles n'eſt pas plus inhérente à l'objet que l'autre, & conſéquemment aucune des deux images n'eſt dans l'objet: ce qui prouve la premiere propoſition avancée au paragraphe précédent.

§. 6. En ſecond lieu, chacun peut s'aſſurer que l'image d'un objet qui ſe réfléchit dans de l'eau ou dans un verre, n'eſt pas un être exiſtant dans l'eau ou derriere le verre: ce qui prouve la ſeconde propoſition.

§. 7. En troiſieme lieu, nous devons conſidérer que dans toute grande agitation ou concuſſion du cerveau, telle que celle qui arrive lorſqu'on reçoit à l'œil un coup qui dérange le nerf optique, on voit une certaine

lumiere ; mais cette lumiere n'eſt rien d'extérieur, ce n'eſt qu'une apparence ; il n'y a de réel que la concuſſion ou le mouvement des parties du nerf optique. Expérience qui nous autoriſe à conclure que l'apparence de la lumiere n'eſt dans le vrai qu'un mouvement qui s'eſt fait au dedans de nous. Si donc des corps lumineux peuvent exciter un mouvement capable d'affecter le nerf optique de la maniere qui lui eſt propre, il s'enſuivra une image de la lumiere à-peu-près dans la direction ſuivant laquelle le mouvement avoit été en dernier lieu imprimé juſqu'à l'œil ; c'eſt-à-dire, dans l'objet, ſi nous le regardons directement, & dans l'eau ou dans le verre, lorſque nous le regardons ſuivant la ligne de réflexion. Ce qui prouve la troiſieme propoſition, ſavoir, que l'image & la couleur ne ſont que des apparences du mouvement, de l'agitation ou du changement qu'un objet produit ſur le cerveau, ſur l'eſprit, ou ſur quelque ſubſtance interne renfermée dans la tête.

§. 8. Il n'eſt pas difficile de démontrer que tous les corps lumineux produiſent un mouvement ſur l'œil, & par le moyen de l'œil ſur le nerf optique, qui agit ſur le cerveau, ce qui occaſionne l'apparence de la lumiere ou de la couleur. Premiérement il eſt évident que le feu, le ſeul corps lumineux qui ſoit ſur la terre, agit ou ſe meut également en tout ſens, au point que ſi on arrête ſon mouvement ou ſi on l'enveloppe, il s'éteint & n'eſt plus du

feu. De plus, il eſt démontré par l'expérience que le feu agit de lui-même par un mouvement alternatif d'expanſion & de contraction que l'on nomme vulgairement *flâme* ou *ſcintillation*. De ce mouvement dans le feu, il doit néceſſairement réſulter une preſſion ou répulſion d'une partie du *medium* qui lui eſt contigu, par laquelle cette partie preſſe ou repouſſe la plus proche, & ainſi ſucceſſivement une partie en chaſſe une autre vers l'œil même; & en même temps la partie extérieure de l'œil preſſe la partie intérieure ſuivant les lois de la réfraction. Or l'enveloppe intérieure de l'œil n'eſt qu'une portion du nerf optique, ce qui fait que le mouvement eſt par ce moyen continué juſqu'au cerveau, qui par ſa réſiſtance ou réaction meut à ſon tour le nerf optique; & faute de concevoir cet effet comme réaction ou rebond du dedans, nous le croyons du dehors, et l'appellons *lumiere*, ainſi qu'on l'a déja prouvé par l'expérience du coup ſur l'œil. Nous n'avons point de raiſon pour douter que le ſoleil, qui eſt la ſource de la lumiere, agiſſe au moins, dans le cas dont il s'agit, autrement que le feu. Cela poſé, toute viſion tire ſon origine d'un mouvement, tel que celui qui vient d'être décrit; car où il n'y a point de lumiere il n'y a point de viſion; ainſi la couleur doit être la même choſe que la lumiere, comme étant l'effet des corps lumineux; la ſeule différence qu'il y ait, c'eſt que quand la lumiere vient directement de la ſour-

taine de l'œil, ou indirectement de la réflexion des corps unis & polis & qui n'ont point de mouvement interne particulier propre à l'altérer, nous l'appellons *lumiere ;* au lieu que lorſqu'elle vient frapper l'œil par réflexion ou qu'elle eſt renvoyée par des corps inégaux, raboteux, ou qui ont un mouvement propre capable de l'altérer, nous l'appellons *couleur* ; la lumiere ou la couleur ne différent qu'en ce que la premiere eſt pure, & l'autre eſt une lumiere troublée. Ce qui a été dit nous prouve non-ſeulement la vérité de la troiſieme propoſition, mais encore nous fait connoître la façon dont ſe produiſent la lumiere & les couleurs.

§. 9. Comme la couleur n'eſt point inhérente à l'objet, mais n'eſt que l'action de cet objet ſur nous, cauſée par un mouvement tel que nous l'avons décrit, de même le ſon n'eſt pas dans l'objet que nous entendons, mais dans nous-mêmes. Une preuve de cette vérité, c'eſt que de même qu'un homme peut voir double & triple, il peut auſſi entendre deux ou trois fois par le moyen des échos multipliés, leſquels échos ſont des ſons comme leur générateur. Or ces ſons n'étant pas dans le même lieu, ne peuvent pas être inhérens au corps qui les produit. Rien ne peut produire ce qui n'eſt pas en lui-même ; le battant n'a pas de ſon en lui-même, mais il a du mouvement & en produit dans les parties internes de la cloche ; de même la cloche a du mouvement, mais n'a pas de ſon ; elle donne du mouve-

ment à l'air ; cet air a du mouvement, mais non du ſon ; il communique ce mouvement au cerveau par l'oreille & ſes nerfs ; le cerveau a du mouvement & non du ſon ; l'impulſion reçue par le cerveau rebondit ſur les nerfs qui émanent de lui, & alors elle devient une apparence que nous appellons *le ſon.*

Si nous étendons nos expériences ſur les autres ſens, il ſera facile de s'appercevoir que l'*odeur* & la *ſaveur* d'une même ſubſtance ne ſont pas les mêmes pour tous les hommes, & nous en conclurons qu'elles ne réſident pas dans la ſubſtance que l'on ſent ou que l'on goûte, mais dans les organes. Par la même raiſon, la chaleur que le feu nous fait éprouver eſt évidemment en nous, & elle eſt très-différente de la chaleur qui exiſte dans le feu ; car la chaleur que nous éprouvons eſt ou un plaiſir ou une douleur ſuivant qu'elle eſt douce ou violente, tandis qu'il ne peut y avoir ni plaiſir ni douleur dans les charbons.

Cela ſuffit pour nous prouver la quatrieme & derniere propoſition, ſavoir, que, de même que dans la viſion, dans toutes les conceptions qui réſultent des autres ſens, le ſujet de leur inhérence n'eſt point dans l'objet, mais dans celui qui ſent.

§. 10. Il ſuit encore de là que tous les accidens ou toutes les qualités que nos ſens nous montrent comme exiſtans dans le monde, n'y ſont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences ; il n'y a

réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvemens par leſquels ces apparences ſont produites. Voilà la ſource des erreurs de nos ſens, que ces mêmes ſens doivent corriger; car de même que mes ſens me diſent qu'une couleur réſide dans l'objet que je vois directement, mes ſens m'apprennent que cette couleur, n'eſt point dans l'objet, lorſque je le vois par réflexion.

CHAPITRE III.

§. 1. Définition de l'Imagination. 2. Définition du Sommeil & des Rêves. 3. Cauſe des Rêves. 4. La Fiction définie. 5. Définition des Phantômes. 6. Définition de la Mémoire. 7. En quoi la Mémoire conſiſte. 8. Pourquoi dans les Rêves l'homme ne croit jamais rêver. 9. Pourquoi il y a peu de choſes qui paroiſſent étranges dans les Rêves. 10. Qu'un Rêve peut être pris pour une réalité ou pour une viſion.

§. 1. COMME une eau ſtagnante, miſe en mouvement par une pierre qu'on y aura jettée ou par un coup de vent, ne ceſſe pas de ſe mouvoir auſſi-tôt que la pierre eſt tombée au fond ou dès que le vent ceſſe; de même l'effet qu'un objet a produit ſur le cerveau ne ceſſe pas auſſi-tôt que cet objet ceſſe d'agir ſur les organes. C'eſt-à-dire, que, quoique le ſentiment ne ſubſiſte plus, ſon image ou ſa conception reſte, mais plus confuſe lorſqu'on eſt éveillé, parce qu'alors quelque objet préſent remue ou ſollicite continuellement les yeux

ou les oreilles, & en tenant l'eſprit dans un mouvement plus fort, l'empêche de s'appercevoir d'un mouvement plus foible. C'eſt cette conception obſcure & confuſe que nous nommons *Fantaiſie* ou *Imagination*. Ainſi l'on peut définir l'imagination une conception qui reſte & qui s'affoiblit peu-à-peu à la ſuite d'un acte des ſens.

§. 2. Mais lorſqu'il n'y a point de ſenſation actuelle, comme dans le ſommeil, alors les images qui reſtent à la ſuite de la ſenſation quand elles ſont en grand nombre, comme dans les rêves, ne ſont point obſcures, mais ſont auſſi fortes, auſſi claires que dans la ſenſation même. La raiſon en eſt que la cauſe qui obſcurciſſoit & affoibliſſoit les conceptions, je veux dire la ſenſation ou l'opération actuelle de l'objet, eſt écartée; en effet le ſommeil eſt la privation de l'acte de la ſenſation, quoique le pouvoir de ſentir reſte toujours; & les rêves ſont les imaginations de ceux qui dorment.

§. 3. Les cauſes des ſonges & des rêves, quand ils ſont naturels, ſont les actions ou les efforts des parties internes d'un homme ſur ſon cerveau, efforts par leſquels les paſſages de la ſenſation engourdis par le ſommeil ſont reſtitués dans leur mouvement. Les ſignes qui nous prouvent cette vérité, ſont les différences des ſonges, (les vieillards rêvant plus ſouvent & plus péniblement que les jeunes gens), différences qui ſont dues aux différens accidens

ou états du corps humain. C'eſt ainſi que des rêves voluptueux ou des rêves de colere dépendent du plus ou du moins de chaleur avec lequel le cœur ou les parties internes agiſſent ſur le cerveau. C'eſt encore ainſi que la deſcente ou l'action de différentes ſortes de liqueurs animales ſur les organes nous procure des rêves dans leſquels nous goûtons ou nous buvons des mets ou des breuvages différents. Et je crois qu'il y a un mouvement réciproque du cerveau & des parties vitales qui agiſſent & réagiſſent les uns ſur les autres, ce qui fait que non-ſeulement l'imagination produit du mouvement dans ces parties, mais encore que le mouvement de ces parties produit une imagination ſemblable à celle qui l'avoit excité. Si le fait eſt vrai, & ſi des imaginations triſtes ſont propres à nourrir la mélancolie, nous reconnoîtrons la raiſon pour laquelle la mélancolie, quand elle eſt forte, produit réciproquement des rêves fâcheux, & les effets de la volupté peuvent dans un rêve produire l'image de la perſonne qui les a cauſés. Un autre ſigne qui prouve que les rêves ſont produits par l'action des parties intérieures, c'eſt le déſordre ou la liaiſon accidentelle d'une conception ou d'une image à une autre : car lorſque nous ſommes éveillés, la conception ou la penſée antécédente amene la ſubſéquente ou en eſt la cauſe, de même que ſur une table unie & ſeche l'eau ſuit le doigt ; au lieu que dans le rêve il n'y a pour l'ordinaire au-

cune liaiſon, & quand il y en a, ce n'eſt que par hazard; ce qui doit venir néceſſairement de ce que dans les rêves le cerveau ne jouit pas de ſon mouvement dans toutes ſes parties également, ce qui fait que nos penſées ſont ſemblables aux étoiles lorſqu'elles ſe montrent au travers de nuages qui paſſent avec rapidité, non dans l'ordre néceſſaire pour être obſervées, mais ſuivant que le vol incertain des nuages le permet.

§. 4. De même que l'eau, ou tout fluide agité en même tems par des forces diverſes, prend un mouvement compoſé de toutes ces forces, ainſi le cerveau ou l'eſprit qu'il contient, ayant été remué par des objets divers, compoſe une imagination totale dont les conceptions diverſes que la ſenſation avoit fourni ſéparées, ſont les élémens; ainſi, par exemple, les ſens nous ont montré dans un temps la figure d'une montagne, & dans un autre tems la couleur de l'or, enſuite l'imagination les réunit à la fois & en fait une montagne d'or. Voilà comment nous voyons des châteaux dans les airs, des chimeres, des monſtres qui ne ſe trouvent point dans la nature, mais qui ont été apperçus par les ſens en différentes occaſions: c'eſt cette compoſition que l'on déſigne communément ſous le nom de *fiction* de l'eſprit.

§. 5. Il y a une autre eſpece d'imagination qui pour la clarté le diſpute avec la ſenſation auſſi-bien que les rêves; c'eſt celle que nous avons

avons lorſque l'action du ſens a été longue ou véhémente ; le ſens de la vue nous en fournit des expériences plus fréquentes que les autres. Nous en avons des exemples dans l'image qui demeure dans l'œil, après avoir regardé le ſoleil ; dans ces bluettes que nous appercevons dans l'obſcurité, comme je crois que tout homme le ſait par ſa propre expérience & ſur-tout ceux qui ſont craintifs & ſuperſtitieux. Ces ſortes d'images, pour les diſtinguer, peuvent être appellées des *phantômes*.

§. 6. C'eſt, comme on l'a déja dit, par les ſens, qui ſont au nombre de cinq, que nous ſommes avertis des objets hors de nous ; cet avertiſſement forme la conception que nous en avons ; car quand la conception de la même choſe revient, nous nous appercevons qu'elle vient de nouveau, c'eſt-à-dire, que nous avons eu la même conception auparavant, ce qui eſt la même choſe que d'imaginer une choſe paſſée ; ce qui eſt impoſſible à la ſenſation, qui ne peut avoir lieu que quand les choſes ſont préſentes. Ainſi cela peut être regardé comme un ſixieme ſens, mais interne, & non extérieur comme les autres ; c'eſt ce que l'on déſigne communément ſous le nom de *reſſouvenir*.

§. 7. Quant à la maniere dont nous appercevons une conception paſſée, il faut ſe rappeller qu'en donnant la définition de l'imagination nous avons dit que c'étoit une conception qui s'affoibliſſoit ou s'obſcurciſſoit peu-à-

peu. Une conception obſcure eſt celle qui repréſente un objet entier à la fois, ſans nous montrer ſes plus petites parties; & l'on dit qu'une conception ou repréſentation eſt plus ou moins claire ſelon qu'un nombre plus ou moins grand des parties de l'objet conçu antérieurement, nous eſt repréſenté. Ainſi en trouvant que la conception, qui au moment où elle a été d'abord produite par les ſens, étoit claire, & repréſentoit diſtinctement les parties de l'objet, eſt obſcure & confuſe lorſqu'elle revient, nous nous appercevons qu'il lui manque quelque choſe que nous attendions, ce qui nous fait juger qu'elle eſt paſſée & qu'elle a ſouffert du déchet. Par exemple, un homme qui ſe trouve dans une ville étrangere voit non-ſeulement des rues entieres, mais peut encore diſtinguer des maiſons particulieres & des parties de maiſons, mais lorſqu'il eſt une fois ſorti de cette ville, il ne peut plus les diſtinguer dans ſon eſprit auſſi particuliérement qu'il avoit fait, parce qu'alors il y a des maiſons ou des parties qui lui échappent; cependant alors il ſe reſſouvient mais moins parfaitement; par la ſuite des temps l'image de la ville qu'il a vue ne ſe repréſente à lui que comme un amas confus de bâtimens, & c'eſt preſque tout comme s'il l'avoit oubliée. Ainſi en voyant que le ſouvenir éſt plus ou moins marqué ſelon que nous lui trouvons plus ou moins d'obſcurité, pourquoi ne dirions-nous pas que le ſouvenir n'eſt que le dé-

faut des parties que chaque homme s'attend à voir ſuccéder, après avoir eu la conception d'un tout ? Voir un objet à une grande diſtance de lieu, ou ſe rappeller un objet à une grande diſtance de tems, c'eſt avoir des conceptions ſemblables de la choſe : car il manque dans l'un & l'autre cas la diſtinction des parties ; l'une de ces conceptions étant foible par la grande diſtance, d'où la ſenſation ſe fait ; l'autre par le déchet qu'elle a ſouffert.

§. 8. De ce qui vient d'être dit il ſuit qu'un homme ne peut jamais ſavoir qu'il rêve ; il peut rêver qu'il doute s'il rêve ou non ; la clarté de l'imagination lui repréſentant la choſe avec autant de parties que le ſens même, il ne peut l'appercevoir que comme préſente ; tandis que de ſavoir qu'il rêve, ce ſeroit penſer que ces conceptions, (c'eſt-à-dire, ſes rêves), ſont plus obſcures qu'elles ne l'étoient par le ſens : de ſorte qu'il faudroit qu'il crût qu'elles ſont tout à la fois auſſi claires & non pas auſſi claires que le ſens, ce qui eſt impoſſible.

§. 9. C'eſt par la même raiſon que dans les rêves les hommes ne ſont point ſurpris des lieux & des perſonnes qu'ils voient, comme ils le ſeroient s'ils étoient éveillés ; en effet un homme éveillé ſeroit étonné de ſe trouver dans un lieu où il n'auroit point été précédemment, ſans ſavoir ni comment ni par où il y ſeroit arrivé ; mais dans un rêve on ne fait que peu ou point réflexion à ces choſes ; la clarté de

la conception dans le rêve, ôte la défiance, à moins que la choſe ne ſoit très-extraordinaire, comme, par exemple, ſi l'on rêvoit que l'on eſt tombé de fort haut ſans ſe faire aucun mal : en pareil cas communément on ſe réveille.

§. 10. Il n'eſt pas impoſſible qu'un homme ſe trompe au point de croire que ſon rêve eſt une réalité après qu'il eſt paſſé : car s'il rêve de choſes qui ſont ordinairement dans ſon eſprit & dans le même ordre que lorſqu'il eſt éveillé, & ſi à ſon réveil il ſe trouve au même lieu où il s'étoit couché, ce qui peut très-bien arriver ; je ne vois aucun ſigne propre à lui faire diſcerner s'il a rêvé ou non, & par conſéquent je ne ſuis point ſurpris de voir un homme raconter quelquefois ſon rêve comme ſi c'étoit une vérité, ou le prendre pour une viſion.

CHAPITRE IV.

§. 1. Du Diſcours. 2. De la liaiſon des Penſées. 3. De l'Extravagance. 4. De la Sagacité. 5. De la Réminiſcence. 6. De l'Expérience. 7. De l'Attente. 8. De la Conjecture. 9. Des Signes. 10. De la Prudence. 11. Des précautions à conclure d'après l'expérience.

§. 1. La ſucceſſion des conceptions dans l'eſprit, leur ſuite ou leur liaiſon, peut être caſuelle & incohérente, comme il arrive dans les ſonges pour la plupart du tems, ou peut-être ordonnée, comme lorſqu'une premiere

penſée amene la ſuivante, & alors cette ſuite ou ſérie de penſées ſe nomme *Diſcours*. Mais comme le mot *Diſcours* eſt pris communément pour une liaiſon ou une conſéquence dans les mots, afin d'éviter toute équivoque je l'appellerai *Raiſonnement*.

§. 2. La cauſe de la liaiſon ou conſéquence d'une conception à une autre, eſt leur liaiſon ou conſéquence dans le tems que ces conceptions ont été produites par le ſens. Par exemple, de *Saint André* l'eſprit ſe porte ſur *Saint Pierre*, parce que leurs noms ſe trouvent enſemble dans l'Ecriture. De *Saint Pierre* l'eſprit ſe porte ſur une *Pierre*, & une pierre nous conduit à penſer à une fondation, parce que nous les voyons enſemble; par la même raiſon une fondation nous conduit à penſer à l'Egliſe; l'Egliſe nous préſente l'idée d'un peuple; l'idée d'un peuple nous mene à celle de tumulte. D'après cet exemple on voit que l'eſprit en partant d'un point peut ſe porter où il veut : mais comme dans la ſenſation la conception de cauſe & celle d'effet peuvent ſe ſuccéder l'une à l'autre, la même choſe, d'après la ſenſation, peut ſe faire dans l'imagination, & cela arrive pour l'ordinaire; ce qui vient de l'appétence ou du deſir de ceux qui ayant une conception de la fin, ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. C'eſt ainſi qu'un homme de l'idée de l'*honneur* dont il a appétence ou le deſir, vient à l'idée de la *ſageſſe* qui eſt un moyen de par-

venir à l'honneur, & de-là paſſe à l'idée de l'*étude*, qui eſt le moyen d'acquérir de la ſageſſe.

§. 3. Indépendamment de cette eſpece de diſcours ou de raiſonnement par lequel nous procédons d'une choſe à une autre, il y en a encore de différentes ſortes. D'abord il y a, par exemple, dans les ſenſations des liaiſons de conceptions que nous pouvons appeller extravagances ou *écarts*. C'eſt ce que nous voyons dans un homme qui regarde à terre pour chercher autour de lui quelque petit objet qu'il aura perdu; les chiens de chaſſe en défaut, quand ils portent le nez en l'air pour reprendre la voye; la façon déſordonnée dont un petit chien court, &c. alors nous partons d'un point arbitraire.

§. 4. Une autre ſorte de raiſonnement, c'eſt celui qui commence par l'appétence ou le deſir de recouvrer une choſe perdue, & qui du préſent remonte en arriere, c'eſt-à-dire, de la penſée du lieu où nous nous appercevons de la perte, à la penſée du lieu d'où nous ſommes venus récemment, & de la penſée de ce dernier lieu à celle du lieu où nous avons été auparavant, & ainſi de ſuite juſqu'à ce que nous nous remettions d'idée, dans l'endroit où nous avions encore la choſe qui nous manque; voilà ce que nous appellons *reminiſcence*.

§. 5. Le ſouvenir de la ſucceſſion d'une choſe relativement à une autre, c'eſt-à-dire, de ce qui l'a précédé, ſuivi & accompagné s'appelle

expérience, ſoit qu'elle ait été faite volontairement, comme lorſqu'un homme expoſe quelque choſe au feu pour en connoître l'effet réſultant, ſoit qu'elle ſe faſſe indépendamment de nous, comme quand nous nous rappellons que l'on a du beau tems le matin qui vient à la ſuite d'une ſoirée durant laquelle l'air étoit rouge. Avoir fait un grand nombre d'obſervations, eſt ce que nous appellons avoir de l'expérience, ce qui n'eſt que le ſouvenir d'effets ſubſéquents produits par des cauſes antécédentes.

§. 6. Nul homme ne peut avoir dans l'eſprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'exiſte point encore; c'eſt de nos conceptions du paſſé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au paſſé relativement le nom de futur. Ainſi quand un homme a été accoutumé à voir les mêmes cauſes ſuivies des mêmes effets; lorſqu'il voit arriver les mêmes choſes qu'il a vues auparavant, il s'attend aux mêmes conſéquences. Par exemple, un homme qui a vu ſouvent des offenſes ſuivies de châtiment, lorſqu'il voit commettre une offenſe actuellement il s'imagine qu'elle ſera punie. Ainſi les hommes appellent *futur* ce qui eſt conſéquent à ce qui eſt préſent. Voilà comme le ſouvenir devient une prévoyance des choſes à venir, c'eſt-à-dire, nous donne l'attente ou la préſomption de ce qui doit arriver.

§. 7. De la même maniere, ſi un homme

voit actuellement ce qu'il a vu précédemment ; il penſe que ce qui a précédé ce qu'il a vu auparavant, a auſſi précédé ce qu'il voit préſentement. Par exemple, celui qui a vu qu'il reſtoit des cendres après le feu, lorſqu'il revoit des cendres en conclut qu'il y a eu du feu. C'eſt-là ce qu'on nomme *Conjecture* du paſſé, ou *préſomption* d'un fait.

§. 8. Lorſqu'un homme a obſervé aſſez ſouvent que les mêmes cauſes antécédentes ſont ſuivies des mêmes conſéquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la conſéquence ; ou que lorſqu'il voit la conſéquence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent & le conſéquent ſont des *ſignes* l'un de l'autre ; c'eſt ainſi qu'il dit que les nuages ſont des ſignes de la pluie qui doit venir, & que la pluie eſt un ſigne des nuages paſſés.

§. 9. C'eſt dans la connoiſſance de ces ſignes, acquiſe par l'expérience, que l'on fait conſiſter ordinairement la différence entre un homme & un autre homme relativement à la *ſageſſe*, nom par lequel on déſigne communément la ſomme totale de l'habileté ou la faculté de connoître ; mais c'eſt une erreur, car les ſignes ne ſont que des conjectures ; leur certitude augmente & diminue ſuivant qu'ils ont plus ou moins ſouvent manqué ; ils ne ſont jamais pleinement évidens. Quoiqu'un homme ait vu conſtamment juſqu'ici le jour & la nuit ſe ſuccéder, cependant il

n'eſt pas pour cela en droit de conclure qu'ils ſe ſuccéderont toujours de même, ou qu'ils ſe ſont ainſi ſuccédés de toute éternité. L'expérience ne fournit aucune concluſion univerſelle. Si les ſignes montrent juſte vingt fois contre une qu'ils manquent, un homme pourra bien parier vingt contre un ſur l'événement, mais il ne pourra pas conclure que cet événement eſt certain. On voit par-là clairement que ceux qui ont le plus d'expérience peuvent le mieux conjecturer, parce qu'ils ont le plus grand nombre de ſignes propres à fonder leurs conjectures : voilà pourquoi, toutes choſes égales, les vieillards ont plus de prudence que les jeunes gens ; car ayant vécu plus long-tems ils ſe ſouviennent d'un plus grand nombre de choſes, & l'expérience n'eſt fondée que ſur le ſouvenir. Pareillement les hommes d'une imagination prompte ont, toutes choſes égales, plus de prudence que ceux dont l'imagination eſt lente, parce qu'ils obſervent plus en moins de tems. La prudence n'eſt que la conjecture d'après l'expérience, ou d'après les ſignes donnés par l'expérience & conſultés avec précaution & de maniere à ſe bien rappeller toutes les circonſtances des expériences qui ont fourni ces ſignes, vu que les cas qui ont de la reſſemblance ne ſont pas toujours les mêmes.

§. 10. Comme dans les conjectures que l'on forme ſur une choſe paſſée ou future, la prudence exige que l'on conclue d'après

l'expérience, ſur ce qui arrivera ou ſur ce qui eſt arrivé, c'eſt une erreur d'en inférer le nom qu'on doit donner à la choſe, c'eſt-à-dire, nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une choſe doit être appellée juſte ou injuſte, vraie ou fauſſe, ou généraliſer aucune propoſition, à moins que ce ne ſoit d'après le ſouvenir de l'uſage des noms que les hommes ont arbitrairement impoſés. Par exemple, avoir vu rendre mille fois un même jugement dans un cas pareil, ne ſuffit pas pour en conclure qu'un jugement eſt juſte, quoique la plupart des hommes n'ayent pas d'autre regle; mais pour tirer une telle concluſion il faut à l'aide d'un grand nombre d'expériences découvrir ce que les hommes entendent par *juſte* & *injuſte*. De plus, pour conclure d'après l'expérience il y a une autre précaution à prendre; & cette précaution eſt indiquée dans la Section X. du Chapitre II. Elle conſiſte à ſe bien garder de conclure qu'il y ait hors de nous des choſes telles que celles qui ſont en nous.

CHAPITRE V.

§. 1. Des Marques. 2. Des Noms ou Appellations. 3. Des Noms poſitifs & négatifs. 4. L'avantage des Noms nous rend ſuſceptibles de Science. 5 Des Noms généraux & particuliers. 6. Les Univerſaux n'exiſtent point dans la nature des choſes. 7. Des Noms équivoques. 8. De l'Entendement. 9. De l'Affirmation, de la Négation, de la Propoſition.

10. Du Vrai & du Faux. 11, De l'Argumentation ou Raiſonnement. 12. De ce qui eſt conforme ou contraire à la Raiſon. 13. Les Mots cauſes de la Science ainſi que de l'Erreur. 14. Tranſlation du Diſcours de l'Eſprit dans le Diſcours de la Langue & de l'erreur qui en réſulte.

§. 1. En voyant que la ſucceſſion des conceptions de l'eſprit eſt due, comme on l'a dit ci-devant, à la ſucceſſion ou à l'ordre qui ſubſiſtoit entre elles quand elles ont été produites par les ſens, & qu'il n'y a point de conception qui n'ait été produite immédiatement devant ou après un nombre innombrable d'autres par les actes innombrables des ſens, il faut néceſſairement en conclure qu'une conception ou idée n'en ſuit point une autre ſuivant notre choix & le beſoin que nous en avons, mais ſelon que le haſard nous fait entendre ou voir les choſes propres à les préſenter à notre eſprit. Nous en avons l'expérience dans les bêtes brutes qui ayant la prévoyance de cacher les reſtes ou le ſuperflu de leur manger, ne laiſſent pas de manquer de mémoire & d'oublier le lieu où elles l'ont caché, & par-là n'en tirent aucun parti lorſqu'elles ſont affamées. Mais l'homme, qui, à cet égard, eſt en droit de ſe placer au-deſſus des bêtes, a obſervé la cauſe de ce défaut, & pour y remédier il a imaginé de placer des marques viſibles & ſenſibles qui, quand il les revoit, rappellent à ſon eſprit la penſée du tems, du lieu où il a placé ces marques. Cela

posé, une marque eſt un objet ſenſible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en ſervir pour ſe rappeller un fait paſſé, lorſque cet objet ſe préſentera de nouveau à ſes ſens. C'eſt ainſi que des matelots qui en mer ont évité un écueil y font quelque marque afin de ſe rappeller le danger qu'ils ont couru & de pouvoir l'éviter par la ſuite.

§. 2. L'on doit mettre au nombre de ces marques les voix humaines que nous appellons des *Noms*, ou ces dénominations ſenſibles aux oreilles, à l'aide deſquelles nous rappellons à notre eſprit certaines idées ou conceptions des objets auxquelles nous avons aſſigné ces noms. C'eſt ainſi que le mot *blanc* nous rappelle une certaine qualité de certains objets qui produiſent cette couleur ou cette conception en nous. Ainſi un nom ou une dénomination eſt un ſon de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque deſtinée à rappeller à ſon eſprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été impoſé.

§. 3. Les choſes déſignées par des noms, ſont ou les objets eux-mêmes, comme un *homme*; ou la conception elle-même que nous avons de l'homme, telle que ſa forme & ſon mouvement; ou quelque privation, comme lorſque nous concevons qu'il y a en lui quelque choſe que nous ne concevons pas: comme lorſque nous concevons qu'il eſt non

juſte ; non fini ; alors nous lui donnons le nom d'*injuſte*, d'*infini*, &c. Ce qui annonce une privation ou un défaut ; & nous déſignons ces privations mêmes ſous les noms d'*injuſtice* & d'*infinité*. D'où l'on voit qu'il y a deux ſortes de noms, les uns pour les choſes dans leſquelles nous concevons quelque choſe, ou pour les conceptions elles-mêmes, noms que l'on appelle *poſitifs* ; les autres pour les choſes dans leſquelles nous concevons privation ou défaut, & ces noms ſont appellés *privatifs*.

§. 4. C'eſt par le ſecours des noms que nous ſommes capables de ſcience, tandis que les bêtes à leur défaut n'en ſont point ſuſceptibles. L'homme lui-même ſans ce ſecours ne peut devenir ſavant ; car de même qu'une bête ne s'apperçoit pas qu'il lui manque un ou deux de ſes petits quand elle en a beaucoup, faute d'avoir les noms d'ordre, *un*, *deux*, *trois*, &c. que nous appellons *nombres* ; de même un homme ne pourroit ſavoir combien de pieces d'argent ou d'autres choſes il a devant lui ſans répéter de bouche ou mentalement les mots de nombres.

§. 5. Nous voyons qu'il y a pluſieurs conceptions d'une ſeule & même choſe & que pour chaque conception, nous lui donnons un nom différent : il s'enſuit donc que nous avons pluſieurs noms & attributs pour une ſeule & même choſe ; c'eſt ainſi que nous donnons à un même homme les appellations de *juſte*, de *vaillant*, &c. à cauſe de différentes ver-

tus ; celles de *fort*, de *beau*, &c. à cauſe de différentes qualités du corps. D'un autre côté, comme diverſes choſes nous donnent des conceptions ſemblables, il faut néceſſairement que pluſieurs choſes ayent les mêmes appellations. C'eſt ainſi que nous donnons le nom de *viſible* à toutes les choſes que nous voyons, celui de *mobile* à toutes les choſes que nous voyons ſe mouvoir. Les noms que nous donnons à pluſieurs choſes ſe nomment *univerſels* à toutes. C'eſt ainſi que nous donnons le nom d'*homme* à chaque individu de l'eſpece humaine. Les appellations que nous donnons à une choſe ſeule ſe nomment *individuelles* ; tels ſont les noms de *Socrate* & les autres noms propres : ou bien nous nous ſervons d'une circonlocution, & pour déſigner *Homere* nous diſons *celui qui a fait l'Iliade.*

§. 6. L'univerſalité d'un même nom donné à pluſieurs choſes eſt cauſe que les hommes ont cru que ces choſes étoient univerſelles elles-mêmes, & ont ſoutenu ſérieuſement qu'outre *Pierre*, *Jean* & le reſte des hommes exiſtans qui ont été ou qui ſeront dans le monde, il devoit encore y avoir quelqu'autre choſe que nous appellons l'*homme en général* ; ils ſe ſont trompés en prenant la dénomination générale ou univerſelle pour la choſe qu'elle ſignifie. En effet lorſque quelqu'un demande à un Peintre de lui faire la peinture d'un homme ou de l'homme en général, il ne lui demande que de choiſir tel

homme dont il voudra tracer la figure, & celui-ci ſera forcé de copier un des hommes qui ont été, qui ſont ou qui ſeront, dont aucun n'eſt l'homme en général. Mais lorſque quelqu'un demande à ce Peintre de lui peindre le Roi ou toute autre perſonne particuliere, il borne le Peintre à repréſenter uniquement la perſonne dont il a fait choix. Il eſt donc évident qu'il n'y a rien d'univerſel que les noms, qui pour cette raiſon ſont appellés indéfinis, parce que nous ne les limitons point nous-mêmes, & que nous laiſſons à celui qui nous entend la liberté de les appliquer, au lieu qu'un nom particulier eſt reſtraint à une ſeule choſe parmi le grand nombre de celles qu'il ſignifie, comme il arrive lorſque nous diſons *cet homme* en le montrant ou en le déſignant ſous le nom qui lui eſt propre.

§. 7. Les appellations ou dénominations qui ſont univerſelles & communes à beaucoup de choſes ne ſe donnent pas toujours à toutes les choſes particulieres, comme on devroit le faire, à raiſon de conceptions ou de conſidérations ſemblables en tout : voilà pourquoi pluſieurs de ces appellations n'ont point une ſignification conſtante, mais offrent à notre eſprit d'autres penſées que celles qu'elles ſont deſtinées à nous repréſenter, alors on les nomme *équivoques*. Par exemple, le mot *foi* ſignifie la même choſe que *croyance*, quelquefois il ſignifie l'obſervation d'une promeſſe.

Ainſi toutes les métaphores ſont équivoques par profeſſion, & il ſe trouve à peine un mot qui ne devienne équivoque par le tiſſu du diſcours, ou par l'inflexion de la voix, ou par le geſte qui l'accompagne.

§. 8. Ces équivoques des noms font qu'il eſt difficile de retrouver les conceptions pour leſquelles le nom avoit été fait; cette difficulté ſe rencontre non ſeulement dans le langage des autres hommes où nous devons autant conſidérer le but, l'occaſion, la texture du diſcours que les mots mêmes, mais encore dans notre propre diſcours, qui étant dérivé de la coutume & de l'uſage commun ne nous repréſente pas à nous-mêmes nos propres conceptions. Il faut donc qu'un homme ſoit très-habile pour ſe tirer de l'embarras des mots, de la texture du diſcours & des autres circonſtances, s'expliquer ſans équivoque & découvrir le vrai ſens de ce qui ſe dit, & c'eſt cette habileté que nous appellons *intelligence*.

§. 9. A l'aide du petit mot *eſt* ou de quelque équivalent, de deux appellations nous faiſons une affirmation ou une négation, dont l'une ou l'autre déſignée dans les Ecoles ſous le nom de propoſition, eſt compoſée de deux appellations jointes enſemble par le mot *eſt*. C'eſt ainſi que nous diſons l'*homme EST une créature vivante*; ou bien, l'*homme n'eſt point juſte*. La premiere de ces propoſitions ſe nomme *affirmation* parce que l'appellation de créature

ture vivante eſt poſitive ; la ſeconde ſe nomme *négation* ou propoſition négative, parce que *n'eſt point juſte* eſt une privation.

§. 10. Dans toute propoſition, ſoit affirmative ſoit négative, la derniere appellation comprend la premiere ; comme dans cette propoſition *la charité eſt une vertu*, le nom de *vertu* renferme le nom de *charité* ainſi qu'un grand nombre d'autres vertus, & alors on dit que la propoſition eſt *vraie*, ou eſt une *vérité* ; en effet la vérité eſt la même choſe qu'une propoſition véritable : ou la derniere appellation ne comprend pas tout homme, vu que les hommes ſont injuſtes pour la plupart ; & alors l'on dit que la propoſition eſt *fauſſe* ou une *fauſſeté*, vu qu'une fauſſeté ou une propoſition fauſſe ſont la même choſe.

§. 11. Je ne m'arrête point ici à faire voir de quelle maniere on forme un ſyllogiſme de deux propoſitions, ſoit que toutes les deux ſoient affirmatives, ſoit que l'une ſoit affirmative & l'autre négative. Tout ce qui a été dit ſur les noms ou propoſitions, quoique très-néceſſaire, eſt un diſcours aride, & je ne prétends pas donner ici un traité complet de Logique, dont il faudroit voir la fin ſi je m'y engageois davantage. De plus, cela n'eſt point néceſſaire, car il y aura très-peu de gens qui n'auront pas aſſez de logique naturelle pour diſcerner ſi les concluſions que je tirerai dans la ſuite de cet ouvrage ſont juſtes ou non. Je

me contenterai donc de dire ici que former des ſyllogiſmes eſt ce que nous nommons *raiſonnement*.

§. 12. Lorſqu'un homme raiſonne d'après des principes que l'expérience a montrés indubitables, en évitant toutes les illuſions qui peuvent naître des ſens ou de l'équivoque des mots, on dit que la concluſion qu'il en tire eſt conformé à la droite raiſon. Mais quand par de juſtes conſéquences un homme peut tirer de ſa concluſion la contradictoire d'une vérité évidente quelconque, alors on dit que ſa concluſion eſt contraire à la raiſon, & une telle concluſion ſe nomme *abſurdité*.

§. 13. Comme il a été néceſſaire d'inventer des noms pour tirer les hommes de l'ignorance en leur rappellant la liaiſon néceſſaire qui ſubſiſte entre une conception & une autre; d'un autre côté ces noms ont précipité les hommes dans l'erreur, au point qu'ils ſurpaſſent les bêtes brutes en erreur autant qu'à l'aide des avantages que leur procurent les mots & le raiſonnement, ils les ſurpaſſent en ſcience & dans les avantages qui l'accompagnent. Le vrai & le faux ne produiſent aucun effet ſur les bêtes, vu qu'elles n'ont point de langage, n'adherent point à des propoſitions, & n'ont pas comme les hommes des raiſonnemens par le moyen deſquels les fauſſetés ſe multiplient.

§. 14. Il eſt de la nature de preſque tous les corps qui ſont ſouvent mûs de la même maniere, d'acquérir de plus en plus de la fa-

cilité ou de l'aptitude au même mouvement : par-là ce mouvement leur devient ſi *habituel*, que pour le leur faire prendre, il ſuffit de la plus légere impulſion. Comme les paſſions de l'homme ſont les principes de ſes mouvemens volontaires, elles ſont auſſi les principes de ſes diſcours, qui ne ſont que des mouvemens de ſa langue. Les hommes deſirant de faire connoître aux autres les connoiſſances, les opinions, les conceptions, les paſſions qui ſont en eux-mêmes, & ayant dans cette vue inventé le langage, ils ont par ce moyen fait paſſer tout le diſcours de leur eſprit, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, à l'aide du mouvement de la langue dans le diſcours des mots. Et la raiſon (*ratio*) n'eſt plus qu'une oraiſon (*oratio*) pour la plus grande partie, ſur laquelle l'habitude a tant de pouvoir, que l'eſprit ne fait que ſuggérer le premier mot, & le reſte ſuit machinalement ſans que l'eſprit s'en mêle. Il en eſt comme des mendians lorſqu'ils récitent leur *Pater noſter*, dans lequel ils ne font que combiner des mots de la maniere qu'ils l'ont appris de leurs nourrices ou de leurs camarades, ou de leurs inſtructeurs, ſans avoir dans l'eſprit aucunes images ou conceptions qui répondent aux mots qu'ils prononcent. Ces mendians apprennent à leurs enfans ce qu'ils ont appris eux-mêmes. Si nous conſidérons le pouvoir de ces illuſions des ſens, dont nous avons parlé dans la Section 10. du Chapitre II, le peu de conſtance

ou de fixité que l'on a mis dans les mots, à quel point ils ſont ſujets à des équivoques, combien ces mots ſont diverſifiés par les paſſions qui font que l'on trouve à peine deux hommes qui ſoient d'accord ſur ce qui doit être appellé bien ou mal, libéralité ou prodigalité, valeur ou témérité : enfin ſi nous conſidérons combien les hommes ſont ſujets à faire des paralogiſmes ou de faux raiſonnemens, nous ſerons forcés de conclure qu'il eſt impoſſible de rectifier un ſi grand nombre d'erreurs ſans tout refondre & ſans reprendre les premiers fondemens des connoiſſances humaines & des ſens. Au lieu de lire des livres, il faut lire ſes propres conceptions, & c'eſt dans ce ſens que je crois que le mot fameux *Connois-toi toi-même* peut être digne de la réputation qu'il s'eſt acquiſe.

CHAPITRE VI.

§. 1. Des deux ſortes de Sciences. 2. La Vérité & l'Evidence néceſſaires à la Science. 3. Définition de l'Evidence. 4. Définition de la Science 5. Définition de la Suppoſition. 6. Définition de l'Opinion. 7. Définition de la Croyance. 8. Définition de la Conſcience. 9. Il eſt des cas où la Croyance ne vient pas moins du Doute que de la Science.

§. 1. J'ai lu quelque part l'hiſtoire d'un aveugle-né, qui doit avoir été guéri miraculeuſement par *Saint Alban ;* le Duc *de Gloceſter* ſe trouvant ſur les lieux & voulant s'aſſurer de

la vérité du miracle, demanda à l'aveugle de quelle couleur étoit ce qu'il tenoit ; celui-ci répondit qu'il étoit verd, par où il découvrit ſa fourberie dont il fut puni. Car quoiqu'à l'aide de la vue qu'il venoit d'obtenir tout récemment, il fût en état de diſtinguer le rouge du verd & les autres couleurs, auſſi-bien que ceux qui lui faiſoient des queſtions, cependant il lui étoit impoſſible de diſtinguer au premier coup d'œil quelle étoit la couleur appellée verte ou rouge. Ce fait nous montre qu'il y a deux ſortes de ſciences ou de connoiſſances, dont l'une n'eſt que l'effet du ſens ou la ſcience originelle & ſon ſouvenir, comme je l'ai dit au commencement du Chapitre II. L'autre eſt appellée ſcience ou connoiſſance de la vérité des propoſitions & des noms que l'on donne aux choſes, & celle-ci vient de l'eſprit. L'une & l'autre ne ſont que l'expérience ; la premiere eſt l'expérience des effets produits ſur nous par les êtres extérieurs qui agiſſent ſur nous ; & la derniere eſt l'expérience que les hommes ont ſur l'uſage propre des noms dans le langage. Mais, comme j'ai dit, toute expérience n'étant que ſouvenir, il en faut conclure que toute ſcience eſt ſouvenir. L'on appelle hiſtoire la premiere ſcience enrégiſtrée dans les livres, l'on appelle les ſciences les regiſtres de la derniere.

§. 2. Le mot de ſcience ou de connoiſſance renferme néceſſairement deux choſes : l'une eſt la vérité & l'autre eſt l'évidence ; en

effet ce qui n'eſt point vérité ne peut être connu. Qu'un homme nous diſe tant qu'il voudra qu'il connoît très-bien une choſe, ſi ce qu'il en dit ſe trouve faux par la ſuite, il ſera forcé d'avouer qu'il n'avoit point une connoiſſance mais une opinion. Pareillement ſi une vérité n'eſt point évidente, la connoiſſance de l'homme qui la ſoutient ne ſera pas plus sûre, que celle de ceux qui ſoutiennent le contraire, car ſi la vérité ſuffiſoit pour conſtituer la connoiſſance ou la ſcience, toute vérité ſeroit connue, ce qui n'eſt pas.

§. 3. Nous avons défini la vérité dans le Chapitre précédent, je vais donc examiner ce que c'eſt que l'évidence. Je dis donc que c'eſt la concomitance de la conception d'un homme avec les mots qui ſignifient cette conception dans l'acte du raiſonnement, car quand un homme ne raiſonne que des levres, après que l'eſprit ne lui a ſuggéré que le commencement de ſon diſcours, & lorſqu'il ne ſuit pas ſes paroles avec les conceptions de ſon eſprit, ou ne parlant que par habitude, quoiqu'il débute dans ſon raiſonnement par des propoſitions vraies & qu'il procede par des ſyllogiſmes certains dont il tire des concluſions véritables; cependant ſes concluſions ne ſeront point évidentes pour lui-même, parce que ſes conceptions n'accompagnent point ſes paroles. En effet ſi les mots ſeuls ſuffiſoient, on parviendroit à enſeigner à un perroquet à connoître & à dire la vérité. L'évidence eſt pour la vé-

rité ce que la sève est pour l'arbre ; tant que cette sève s'éleve dans le tronc & circule dans les branches, elle les tient en vie, mais ils meurent dès que cette sève les abandonne, attendu que l'évidence qui consiste à penser ce que nous disons, est la vie de la vérité.

§. 4. Ainsi je définis la connoissance que nous nommons science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens : car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente jusqu'à ce que nous concevions le sens des mots ou termes qui la composent qui sont toujours des conceptions de l'esprit, & nous ne pouvons nous rappeller ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. Le premier principe de connoissance est d'avoir telles & telles conceptions ; le second est d'avoir nommé de telle ou telle maniere les choses dont elles sont les conceptions ; le troisieme est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies ; le quatrieme & dernier principe est d'avoir rassemblé ces propositions de maniere à être concluantes, & que la vérité de la conclusion soit connue. La premiere de ces deux sortes de connoissances qui est fondée sur l'expérience des faits s'appelle *Prudence*, & la seconde fondée sur l'évidence de la vérité est appellée *Sagesse* par les auteurs tant anciens que modernes. Il n'y a que l'homme qui soit susceptible de cette derniere, tandis que les bêtes participent à la premiere.

§. 5. On dit qu'une propoſition eſt ſuppoſée, lorſque n'étant point évidente, elle ne laiſſe pas d'être admiſe pour quelque tems, afin qu'en y joignant d'autres propoſitions, nous puiſſions en tirer quelque concluſion, & procéder de concluſion en concluſion pour voir ſi elle nous conduira à quelque concluſion abſurde ou impoſſible, & lorſque cela arrive, nous ſavons que la ſuppoſition a été fauſſe.

§. 6. Mais ſi en paſſant par un grand nombre de concluſions nous n'en rencontrons aucune qui ſoit abſurde, alors nous jugeons que la propoſition d'où nous ſommes partis eſt probable. Pareillement nous regardons comme probable toute propoſition que par l'erreur du raiſonnement ou par la confiance en d'autres hommes, nous admettons pour une vérité, & toutes les propoſitions ainſi admiſes par confiance ou par erreur ne nous ſont point connues, mais nous croyons qu'elles ſont vraies, & leur admiſſion ſe nomme *Opinion*.

§. 7. Quand une opinion eſt admiſe par confiance en d'autres hommes, on dit que nous *croyons* & ſon admiſſion eſt appellée *Croyance* ou *Foi*.

§. 8. C'eſt ou la Science ou l'Opinion que nous déſignons communément ſous le nom de *Conſcience*. Les hommes diſent que telle ou telle choſe eſt vraie ſur leur conſcience, ce qu'ils ne diſent jamais quand ils la croyent douteuſe; ainſi lorſqu'ils le font ils ſavent ou ils croyent ſavoir que la choſe eſt véritable.

Cependant quand les hommes assurent des choses sur leur conscience, on ne présume pas pour cela qu'ils savent avec certitude la vérité de ce qu'ils disent ; ils suit donc que le mot de conscience est employé par ceux qui ont une opinion non seulement de la vérité de la chose mais encore de la connoissance qu'ils en ont, opinion dont la vérité de la proposition est une conséquence. Cela posé, je définis la Conscience l'opinion de l'évidence.

§. 9. La croyance qui consiste à admettre des propositions par la confiance ou sur l'autorité des autres, est en plusieurs cas aussi exempte de doute que la connoissance parfaite & claire ; car comme il n'y a point d'effet sans cause, lorsqu'il y a doute, il faut qu'on en ait conçu quelque cause. Il y a beaucoup de choses que nous recevons sur le rapport des autres sur lesquelles il est impossible d'imaginer aucune cause de doute. En effet que peut-on opposer au consentement de tous les hommes dans les choses qu'ils sont à portée de savoir & qu'ils n'ont aucun motif de rapporter autrement qu'elles sont, cas dans lequel se trouve une partie de nos histoires ? A moins qu'un homme ne prétendît que tout l'univers a conspiré pour le tromper.

Voilà ce que j'avois à dire sur les sens, l'imagination, le discours, le raisonnement & la connoissance ou science, qui sont des actes de notre faculté cognitive ou concepti-

ve. La faculté de l'eſprit que nous appellons *motrice* differe de la faculté motrice du corps; car cette faculté dans le corps eſt le pouvoir qu'il a de mouvoir d'autres corps & nous la nommons *force*; mais la faculté motrice de l'eſprit eſt le pouvoir qu'il a de donner le mouvement animal au corps dans lequel il exiſte, ſes actes ſe nomment *affections* ou *paſſions*, dont je vais parler en général.

CHAPITRE VII.

§. 1. Du Plaiſir, de la Douleur, de l'Amour & de la Haine. 2. Du Déſir, de l'Averſion, de la Crainte. 3. Du Bien & du Mal, du Beau & du Honteux. 4. De la Fin, de la Jouiſſance. 5. Du Profitable, de l'Uſage, de la Vanité. 6. De la Félicité. 7. Du mêlange du Bien & du Mal. 8. Du Plaiſir & de la Douleur des Sens; de la Joie & du Chagrin.

§. 1. On a fait voir dans le Paragraphe 8. du Chapitre II. que les conceptions & les apparitions ne ſont réellement rien que du mouvement excité dans une ſubſtance intérieure de la tête; ce mouvement ne s'arrêtant point là mais ſe communiquant au cœur doit néceſſairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme *vital*. Lorſqu'il l'aide & le favoriſe on l'appelle *Plaiſir*, *Contentement*, *Bien-être*, qui n'eſt rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'eſt rien qu'un mouvement dans la tête; alors les objets qui produiſent ce mou-

vement ſont appellés *agréables*, *délicieux*, &c. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable eſt nommé *Amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorſque ce mouvement affoiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *Douleur*. Et relativement à l'objet qui le produit on le déſigne ſous le nom de *Haine*. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium* & d'autres fois par *tædium*.

§. 2. Ce mouvement dans lequel conſiſte le plaiſir ou la douleur eſt encore une ſollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette ſollicitation eſt un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui ſe nomme *Appétit* ou *Déſir* quand l'objet eſt agréable, qui ſe nomme *Averſion* lorſque l'objet déplaît actuellement, & qui ſe nomme *Crainte* relativement au déplaiſir que l'on attend. Ainſi le Plaiſir, l'Amour, l'Appétit ou le Déſir ſont des mots divers dont on ſe ſert pour déſigner une même choſe enviſagée diverſement.

§. 3. Chaque homme appelle *Bon* ce qui eſt agréable pour lui-même & appelle *Mal* ce qui lui déplaît. Ainſi chaque homme différant d'un autre par ſon tempérament ou ſa façon d'être, il en differe ſur la diſtinction du Bien & du Mal ; & il n'exiſte point une bonté abſolue conſidérée ſans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'eſt

que ſa bonté relativement à nous. Comme nous appellons *bonnes* ou *mauvaiſes* les choſes qui nous plaiſent ou nous déplaiſent, nous appellons bonté & méchanceté les facultés par leſquelles elles produiſent ces effets : les Latins déſignent par le mot ſeul *pulchritudo* les ſignes de la bonté, & ils déſignent ſous le nom de *turpitudo* les ſignes de la méchanceté.

Toutes les conceptions que nous recevons immédiatement par les ſens étant ou plaiſir ou douleur, produiſent ou le déſir ou la crainte ; il en eſt de même de toutes les imaginations qui viennent à la ſuite de l'action des ſens. Mais comme il y a des imaginations foibles, il y a auſſi des plaiſirs & des douleurs plus ou moins foibles.

§. 4. L'appétit ou le déſir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque choſe qui nous plaît, la cauſe finale de ce mouvement eſt d'en atteindre la fin que nous nommons auſſi le *but* ; & lorſque nous atteignons cette fin, le plaiſir qu'elle nous cauſe ſe nomme *Jouiſſance*. Ainſi le bien (*bonum*) & la fin (*finis*) ſont la même choſe enviſagée diverſement.

§. 5. Parmi les fins, les unes ſont nommées *prochaines* & les autres *éloignées* ; mais lorſqu'on compare les fins les plus prochaines avec les plus éloignées, on ne les appelle plus des fins mais des moyens ou des voyes pour parvenir. Quant à la fin la plus éloignée dans laquelle les anciens Philoſophes ont placé la

félicité, elle n'exiſte point dans le monde, & il n'y a pas de voye qui y conduiſe ; car tant que nous vivons nous avons dés déſirs, & le déſir ſuppoſe toujours une fin. Les choſes qui nous plaiſent comme des moyens ou des voyes pour parvenir à une fin ſont appellées *utiles* ou *profitables* ; leur jouiſſance ſe nomme *uſage*, & celles qui ne nous rendent aucun profit s'appellent *vaines*.

§. 6. Puiſque nous voyons que tout plaiſir eſt appétence & ſuppoſe une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter. Il ne faut donc pas être émerveillés que les déſirs des hommes aillent en augmentant à meſure qu'ils acquierent plus de richeſſes, d'honneurs ou de pouvoir ; & qu'une fois parvenus au plus haut dégré d'un pouvoir quelconque, ils ſe mettent à la recherche de quelqu'autre tant qu'ils ſe jugent inférieurs à quelqu'autre homme. Voilà pourquoi parmi ceux qui ont joui de la puiſſance ſouveraine ; quelques-uns ont affecté de ſe rendre éminens dans les arts. C'eſt ainſi que *Néron* s'eſt adonné à la muſique & à la poéſie ; l'Empereur *Commode* s'eſt fait Gladiateur ; ceux qui n'affectent point de pareilles choſes ſont obligés de chercher à s'amuſer ou à récréer leur imagination par l'application que donnent le jeu, ou les affaires, ou l'étude, &c. C'eſt avec raiſon que les hommes éprouvent du chagrin quand ils ne ſavent que faire. Ainſi la félicité, par laquelle nous entendons

le plaiſir continuel, ne conſiſte pas à avoir réuſſi mais à réuſſir.

§. 7. Il y a peu d'objets dans ce monde qui ne ſoient mélangés de bien & de mal; ils ſont ſi intimement & ſi néceſſairement liés que l'on ne peut obtenir l'un ſans l'autre. C'eſt ainſi que le plaiſir qui réſulte d'une faute eſt joint à l'amertume du châtiment; c'eſt ainſi que l'honneur eſt joint communément avec le travail & la peine. Lorſque dans la ſomme totale de la chaîne le bien fait la plus grande partie, le tout eſt appellé *bon*; mais quand le mal fait pancher la balance, le tout eſt appellé *mauvais*.

§. 8. Il y a deux ſortes de plaiſirs; les uns ſemblent affecter les organes du corps ou les ſens, & je les appelle *ſenſuels*, parmi leſquels le plus grand eſt celui qui nous invite à la propagation de notre eſpece; vient enſuite celui qui nous invite à manger pour la conſervation de notre individu. Le plaiſir de l'autre eſpece n'affecte aucune portion de notre corps en particulier, on le nomme plaiſir de l'eſprit, & c'eſt ce que je nomme la joie. Il en eſt de même des peines dont les unes affectent le corps & d'autres ne l'affectent point & ſont appellées *chagrins*.

CHAPITRE VIII.

§. 1. & 2. En quoi consistent les plaisirs des sens. 3. & 4. De l'imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme. 5. De l'Honneur, de l'Honorable, du Mérite. 6. Des Marques d'Honneur. 7. Du Respect. 8. Des Passions.

§. 1. Comme dans le premier Paragraphe du Chapitre précédent, j'ai avancé que le mouvement ou l'ébranlement du cerveau que nous appellons conception, est continué jusqu'au cœur où il prend le nom de passion, je me suis par-là engagé à chercher & à faire connoître, autant qu'il est en mon pouvoir, de quelle conception procéde chacune des passions que nous remarquons être les plus communes. Car en considérant que les choses qui plaisent & déplaisent sont innombrables & agissent d'une infinité de façons, il est évident qu'on n'a fait attention qu'à un très-petit nombre dont plusieurs même n'ont aucun nom.

§. 2. D'abord il est à propos d'observer que les conceptions sont de trois sortes ; les unes sont présentes, elles viennent du sens ou sont la sensation actuelle ; les autres sont passées & constituent la mémoire ; les troisiémes ont pour objet l'avenir & produisent l'attente. Nous avons indiqué ces distinctions dans le second & le troisiéme Chapitre ; de chacune de ces conceptions naissent ou un plaisir

ou une douleur préſente. En premier lieu les plaiſirs du corps qui affectent les ſens du tact & du goût, en tant qu'ils ſont organiques, leur conception eſt ſenſation ; tels ſont encore les plaiſirs qu'on éprouve toutes les fois que la nature ſe débarraſſe ; j'ai déſigné toutes ces paſſions ſous le nom de plaiſirs *ſenſuels*, & leurs contraires ſous celui de douleurs ſenſuelles. On peut y joindre les plaiſirs & les déplaiſirs qui réſultent des odeurs, ſi quelques-unes ſont organiques, ce qu'elles ne ſont point pour la plupart ; en effet l'expérience de chaque homme démontre que les mêmes odeurs quand elles paroiſſent venir des autres, nous offenſent, bien qu'elles émanent de nous ; tandis qu'au contraire quand nous croyons qu'elles émanent de nous, elles ne nous déplaiſent pas, lors même qu'elles émanent des autres. Le déplaiſir que nous éprouvons dans ce cas naît de la conception ou de l'idée que ces odeurs peuvent nous nuire ou ſont malſaines, & par conſéquent ce déplaiſir eſt une conception d'un mal à venir & non d'un mal préſent. A l'égard du plaiſir que nous procure le ſens de l'ouïe, il eſt différent, & l'organe lui-même n'en eſt point affecté ; les ſons ſimples, tels que ceux d'une cloche ou d'un luth, plaiſent par leur égalité ; en effet il paroît qu'il réſulte du plaiſir de la percuſſion égale & continuée d'un objet ſur l'oreille. Les ſons contraires s'appellent durs : tel eſt celui du frottement aigre de deux corps & quelques

quelques autres ſons qui n'affectent pas toujours le corps, qui ne l'affectent que quelquefois, & cela avec une eſpece d'horreur qui commence par les dents. L'harmonie ou l'aſſemblage de pluſieurs ſons qui s'accordent nous plaiſent par la même raiſon que l'uniſſon ou le ſon produit par des cordes égales & également tendues. Les ſons qui different les uns des autres par leurs dégrés du grave à l'aigu, nous plaiſent par les alternatives de leur égalité & de leur inégalité, c'eſt-à-dire, que le ſon le plus aigu nous frappe deux fois contre un coup de l'autre ; ou qu'ils nous frappent enſemble à chaque ſecond tems, comme *Galilée*, l'a trés-bien prouvé dans ſon premier dialogue ſur le mouvement local, où il fait voir de plus que deux ſons qui different d'une quinte plaiſent à l'oreille parce qu'ils nous affectent d'une égalité après deux inégalités, car alors le ſon le plus aigu frappe l'oreille trois fois tandis que l'autre ne la frappe que deux. Il montre de la même maniere en quoi conſiſte le plaiſir du conſonant & le déplaiſir du diſſonant dans d'autres différences de ſons. Il y a encore un autre plaiſir & un autre déplaiſir réſultant des ſons ; il naît de la ſucceſſion de deux ſons diverſifiés par le dégré & la meſure. On appelle air une ſucceſſion de ſons qui plaît ; cependant j'avoue que j'ignore pour qu'elle raiſon une ſucceſſion de ſons diverſifiés par le dégré & la meſure produit un air plus agréable qu'un autre, je préſume ſeu-

lement que quelques airs imitent ou font revivre en nous quelque paſſion cachée, tandis que d'autres ne produiſent point cet effet.

Pareillement le plaiſir des yeux conſiſte dans une certaine égalité de couleurs ; car la lumiere qui eſt la plus belle des couleurs, eſt produite par une opération égale de l'objet, tandis que la couleur en général eſt une lumiere inégale & troublée, comme on l'a dit au Chapitre II. Paragraphe 8. Voilà pourquoi les couleurs ſont d'autant plus éclatantes qu'elles ont plus d'égalité. Et comme l'harmonie cauſe du plaiſir à l'oreille par la diverſité de ſes ſons, de même il eſt des mélanges & des combinaiſons de couleurs qui ſont plus harmonieuſes à l'œil que d'autres. Il y a encore un plaiſir pour l'oreille, mais qui n'eſt fait que pour les perſonnes verſées dans la muſique ; il eſt d'une nature différente & n'eſt pas comme ceux dont on vient de parler, une conception du préſent ; il conſiſte à ſe complaire dans ſon propre talent ; les paſſions dont je vais bientôt parler ſont de la même nature.

§. 3. La conception de l'avenir n'en eſt qu'une ſuppoſition, produite par la mémoire du paſſé : nous concevons qu'une choſe ſera par la ſuite parce que nous ſavons qu'il exiſte quelque choſe à préſent qui a le pouvoir de la produire ? or nous ne pouvons concevoir qu'une choſe a le pouvoir d'en produire une autre par la ſuite, que par le ſouvenir qu'elle

a produit la même chose ci-devant. Ainsi toute conception de l'avenir est la conception d'un pouvoir capable de produire quelque chose. Cela posé, quiconque attend un plaisir futur doit concevoir en lui-même un pouvoir à l'aide duquel ce plaisir peut être atteint. Et comme les passions dont je parlerai bientôt consistent dans la conception de l'avenir, c'est-à-dire, dans la conception d'un pouvoir passé & d'un acte futur, avant d'aller plus loin il faut que je parle de ce pouvoir.

§. 4. Par ce pouvoir j'entends les facultés du corps nutritives, génératives, motrices, ainsi que les facultés de l'esprit, la science, & de plus, les pouvoirs acquis par leur moyen, tels que les richesses, le rang, l'autorité, l'amitié, la faveur, la bonne fortune, qui n'est à proprement parler que la faveur du Tout-puissant. Les contraires de ces facultés sont l'impuissance, les infirmités, les défauts de ces pouvoirs respectivement. Comme le pouvoir d'un homme résiste & empêche les effets du pouvoir d'un autre homme, le pouvoir pris simplement n'est autre chose que l'excès du pouvoir de l'un sur le pouvoir d'un autre; car deux pouvoirs égaux & opposés se détruisent, & cette opposition qui se trouve entr'eux se nomme contention ou conflict.

§. 5. Les signes auxquels nous connoissons notre propre pouvoir sont les actions que nous lui voyons produire; les signes auxquels les autres hommes le reconnoissent sont les actes,

les geſtes, les discours, l'extérieur que l'on voit communément réſulter de ce pouvoir. L'on appelle *Honneur* l'aveu du pouvoir ; honorer un homme intérieurement c'eſt concevoir ou reconnoître que cet homme a un excédent de pouvoir ſur un autre homme avec qui il lutte ou auquel il se compare. L'on appelle *honorable* les signes pour leſquels un homme reconnoît le pouvoir ou l'excédent du pouvoir qu'un autre a ſur son concurrent : par exemple, la béauté du corps qui consiste dans un coup d'œil animé ou d'autres ſignes de la chaleur naturelle ſont honorables, étant des ſignes qui précédent le pouvoir génératif & qui annoncent beaucoup de postérité, ainſi qu'une réputation établie généralement dans l'autre ſexe par des ſignes qui promettent les mêmes avantages. Et les actions qui ſont dues à la force du corps & à la force ouverte ſont des choses honorables comme des ſignes conſéquens au pouvoir moteur, tels que ſont une victoire remportée dans une bataille ou dans un duel, d'avoir tué ſon homme, de tenter quelque entrepriſe accompagnée de danger, ce qui eſt un ſigne conſéquent à l'opinion que nous avons de notre propre force, opinion qui est elle-même un ſigne de cette force. Il est honorable d'enſeigner ou de perſuader les autres parce que ce ſont des ſignes de nos talens & de notre ſçavoir. Les richeſſes ſont honorables comme étant des ſignes du pouvoir qu'il a fallu pour les acquérir. Les préſens, les dépenſes, la magni-

licence des bâtimens & des habits, &c. ſont honorables autant qu'ils ſont des ſignes de la richeſſe. La nobleſſe eſt honorable par réflexion comme étant un ſigne du pouvoir qu'ont eu les ancêtres. L'autorité eſt honorable parce qu'elle eſt un ſigne de force, de faveur ou de richeſſes par leſquelles on y eſt parvenu. La bonne fortune ou la proſpérité accidentelle eſt honorable parce qu'elle eſt regardée comme un ſigne de la faveur divine à laquelle on attribue tout ce qui nous vient par hazard & tout ce que nous obtenons par notre induſtrie. Les contraires ou les défauts de ces ſignes ſont réputés déshonorans, & c'eſt d'après les ſignes de l'honneur ou du déshonneur que nous eſtimons & apprécions la valeur d'un homme, le prix de chaque choſe dépendant de ce qu'on voudroit donner pour l'uſage de tout ce qu'elle peut procurer.

§. 6. Les ſignes d'honneur ſont ceux par leſquels nous appercevons qu'un homme reconnoît le pouvoir & la valeur d'un autre; telles ſont les louanges qu'il lui donne, le bonheur qu'il lui attribue, les prieres & les ſupplications qu'il lui fait, les actions de grace qu'il lui rend, les dons qu'il lui offre, l'obéiſſance qu'il a pour lui, l'attention qu'il prête à ſes diſcours, le reſpect avec lequel il lui parle, la façon dont il l'aborde, la diſtance où il ſe tient de lui, la façon dont il ſe range pour lui céder le pas, & d'autres choſes ſemblables qui ſont des marques d'honneur que l'inférieur rend à ſon ſupérieur.

Mais les ſignes d'honneur que le ſupérieur rend à ſon inférieur conſiſtent à le loüer ou à le préférer à ſon concurrent, à l'écouter plus favorablement, à lui parler plus familiérement, à lui permettre un accès plus facile, à l'employer par préférence, à le conſulter plus volontiers, à ſuivre ſon avis, à lui faire plutôt des préſens que de lui donner de l'argent, ou s'il lui donne de l'argent, de lui en donner aſſez pour empêcher de ſoupçonner qu'il avoit beſoin d'un peu; car le beſoin de peu marque une plus grande pauvreté que le beſoin de beaucoup. Voilà ſuffiſamment d'exemples des ſignes d'honneur & de pouvoir.

§. 7. Le reſpect ou la vénération eſt la conception que nous avons qu'un autre a le pouvoir de nous faire du bien & du mal, mais non la volonté de nous nuire.

§. 8. C'eſt le plaiſir ou le déplaiſir que cauſent aux hommes les ſignes d'honneur ou de déshonneur qu'on leur donne, qui conſtitue la nature des paſſions dont nous allons parler dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE IX.

§. 1. De la Gloire, de la fauſſe Gloire, de la vaine Gloire. 2. De l'Humilité & de l'Abjection. 3. De la Honte. 4. Du Courage. 5. De la Colere. 6. De la Vengeance. 7. Du Repentir. 8. De l'Eſpérance, du Déſeſpoir, de la Défiance. 9. De la Confiance. 10. De la Pitié & de la Dureté. 11. De l'Indignation. 12. De l'Emulation & de l'Envie. 13. Du Rire. 14. Des Pleurs. 15. De la Luxure. 16. De l'Amour. 17. De la Charité. 18. De l'Admiration & de la Curioſité. 19. De la paſſion de ceux qui courent en foule pour voir le danger. 20. De la grandeur d'ame & de la puſillanimité. 21. Vue générale des paſſions comparées à une courſe.

§. 1. LA Gloire, ce ſentiment intérieur de complaiſance, ce triomphe de l'eſprit, eſt une paſſion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons ſupérieur au pouvoir de celui avec lequel nous diſputons ou nous nous comparons. Les ſignes de cette paſſion, indépendamment de ceux qui ſe peignent ſur le viſage & ſe montrent par des geſtes que l'on ne peut décrire, ſont la jactance dans les paroles, l'inſolence dans les actions; cette paſſion eſt nommée *orgueil* par ceux à qui elle déplaît; mais ceux à qui elle plaît l'appellent une juſte appréciation de ſoi-même. Cette imagination de notre pouvoir ou de notre mérite perſonnel peut être fondée ſur la certitude d'une expérience tirée de nos propres actions; alors la gloire eſt juſte & bien

fondée, & elle produit l'opinion qu'on peut l'accroître par de nouvelles actions ; opinion qui eſt la ſource de cette appétence ou deſir qui nous fait aſpirer à nous élever d'un dégré de pouvoir à un autre.

Cette même paſſion peut bien ne pas venir de la conſcience que nous avons de nos propres actions, mais de la réputation & de la confiance en autrui, par où nous pouvons avoir une bonne opinion de nous mêmes & pourtant nous tromper ; c'eſt-là ce qui conſtitue la fauſſe Gloire, & le deſir qu'elle fait naître n'a qu'un mauvais ſuccès. De plus, ce que l'on appelle ſe *glorifier* & ce qui eſt auſſi une imagination, c'eſt la fiction d'actions faites par nous-mêmes tandis que nous ne les avons point faites ; comme elle ne produit aucun deſir & ne fait faire aucun effort pour aller en avant, elle eſt inutile & vaine ; comme ſi un homme s'imaginoit qu'il eſt l'auteur des actions qu'il lit dans un Roman ou qu'il reſſemble à quelque héros dont il admire les exploits. C'eſt-là ce qu'on nomme *vaine Gloire*, elle eſt dépeinte dans la fable de la *Mouche* qui placée ſur l'eſſieu d'une voiture s'applaudit de la pouſſiere qu'elle excite. L'expreſſion de la vaine gloire eſt ce ſouhait, que dans les Ecoles on a cru mal à propos devoir diſtinguer par le nom de *velléité* ; on a cru qu'il falloit inventer un nouveau mot pour exprimer une nouvelle paſſion que l'on croyoit ne point exiſter aupara-

vant. Les ſignes extérieurs de la vaine gloire conſiſtent à imiter les autres, à uſurper les marques des vertus qu'on n'a pas, à en faire parade, à montrer de l'affectation dans ſes manieres, à vouloir ſe faire honneur de ſes rêves, de ſes aventures, de ſa naiſſance, de ſon nom &c.

§. 2. La paſſion contraire à la gloire qui eſt produite par l'idée de notre propre foibleſſe, eſt appellée *humilité* par ceux qui l'approuvent, les autres lui donnent le nom de *baſſeſſe* & d'*abjection*. Cette conception peut être bien ou mal fondée; lorſqu'elle eſt bien fondée, elle produit la crainte d'entreprendre quelque choſe d'une façon inconſidérée; ſi elle eſt mal fondée, elle dégrade l'homme au point de l'empêcher d'agir, de parler en public, d'eſpérer un bon ſuccès d'aucune de ſes entrepriſes.

§. 3. Il arrive quelquefois qu'un homme qui a bonne opinion de lui-même & avec fondement, peut toutefois en conſéquence de la témérité que cette paſſion lui inſpire, découvrir en lui quelque foibleſſe ou défaut dont le ſouvenir l'abbat, & ce ſentiment ſe nomme *honte*; celle-ci en calmant ou refroidiſſant ſon ardeur le rend plus circonſpect pour l'avenir. Cette paſſion eſt un ſigne de foibleſſe, ce qui eſt un déshonneur; elle peut être auſſi un ſigne de ſcience, ce qui eſt honorable. Elle ſe manifeſte par la rougeur, qui ſe montre moins fortement dans les perſon-

nes qui ont la conſcience de leurs propres défauts parce qu'elles ſe trahiſſent d'autant moins ſur les foibleſſes qu'elles ſe reconnoiſſent.

§. 4. Le *Courage*, dans une ſignification étendue, eſt l'abſence de la crainte en préſence d'un mal quelconque; mais pris dans un ſens plus commun & plus ſtrict, c'eſt le mépris de la douleur & de la mort lorſqu'elles s'oppoſent à un homme dans la voie qu'il prend pour parvenir à une fin.

§. 5. La *Colere*, ou le courage ſoudain, n'eſt que l'appétence ou le déſir de vaincre un obſtacle ou une oppoſition préſente; on l'a communément définie un chagrin produit par l'opinion du mépris, mais cette définition ne s'accorde point avec l'expérience qui nous prouve très-ſouvent que nous nous mettons en colere contre des objets inanimés, & par conſéquent incapables de nous mépriſer.

§. 6. La *Vengeance* eſt une paſſion produite par l'attente ou l'imagination de faire enſorte que l'action de celui qui nous a nui lui devienne nuiſible à lui-même, & qu'il le reconnoiſſe. C'eſt-là la vengeance pouſſée à ſon plus haut point, car quoiqu'il ne ſoit pas difficile d'obliger un ennemi à ſe repentir de ſes actions en lui rendant le mal pour le mal, il eſt bien plus difficile de le lui faire avouer, & bien des hommes aimeroient mieux mourir que d'en convenir. La vengeance ne fait point deſirer la mort de l'ennemi mais

de l'avoir en ſa puiſſance & de le ſubjuguer. Cette paſſion fut très-bien exprimée par une exclamation de *Tibere*, à l'occaſion d'un homme qui, pour fruſtrer ſa vengeance, s'étoit tué dans la priſon, *il m'a donc échappé ?* Un homme qui hait a le deſir de tuer, afin de ſe débarraſſer de la peur, mais la vengeance ſe propoſe un triomphe que l'on ne peut plus exercer ſur les morts.

§. 7. Le *Repentir* eſt une paſſion produite par l'opinion ou la connoiſſance qu'une action qu'on a faite, n'eſt point propre à conduire au but qu'on ſe propoſe ; ſon effet eſt de faire quitter la route que l'on ſuivoit afin d'en prendre une autre qui conduiſe à la fin que l'on enviſage. L'attente ou la conception de rentrer dans la vraie route eſt la *joie*, ainſi le Repentir eſt compoſé de l'une & de l'autre, mais c'eſt la joie qui prédomine ſur la peine, ſans quoi tout y ſeroit douloureux, ce qui ne peut être vrai, vu que celui qui s'achemine vers une fin qu'il croit bonne & avantageuſe le fait avec deſir ou appétence, or l'appétence eſt une joie, comme on a vu dans le Chapitre II. Paragraphe 2.

§. 8. L'*Eſpérance* eſt l'attente d'un bien à venir, de même que la crainte eſt l'attente d'un mal futur. Mais lorſque des cauſes dont quelques-unes nous font attendre du bien & d'autres nous font attendre du mal, agiſſent alternativement ſur notre eſprit, ſi les cauſes qui nous font attendre le bien ſont plus for-

tes que celles qui nous font attendre le mal ; la paſſion eſt toute eſpérance ; ſi le contraire arrive, toute la paſſion devient crainte. La privation totale d'eſpérance ſe nomme *déſeſpoir*, dont la défiance eſt un dégré.

§. 9. La *Confiance* eſt une paſſion produite par la croyance ou la foi que nous avons en celui de qui nous attendons ou nous eſpérons du bien ; elle eſt ſi dégagée d'incertitude que dans cette croyance nous ne prenons point d'autre route pour obtenir ce bien. La *Défiance* eſt un doute qui fait que nous nous pourvoyons d'autres moyens. Il eſt évident que c'eſt-là ce qu'on entend par les mots *confiance* & *défiance*, un homme n'ayant recours à un ſecond moyen pour réuſſir que dans l'incertitude ſur le ſuccès du premier.

§. 10. La *Pitié* eſt l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le ſentiment du malheur d'un autre. Lorſque ce malheur arrive à une perſonne qui ne nous ſemble point l'avoir mérité, la pitié devient plus forte, parce qu'alors il nous paroît qu'il y a plus de probabilité que le même malheur nous peut arriver, le mal qui arrive à un homme innocent pouvant arriver à tout homme. Mais lorſque nous voyons un homme puni pour de grands crimes dans leſquels nous ne pouvons aiſément imaginer que nous tomberons nous-mêmes, la pitié eſt beaucoup moindre. Voilà pourquoi les hommes ſont diſpoſés à compâtir à ceux qu'ils

aiment ; ils penſent que ceux qu'ils aiment ſont dignes d'être heureux, & par conſéquent ne méritent point le mal. C'eſt encore la raiſon pourquoi l'on a pitié des vices de quelques perſonnes, dès le premier coup d'œil, parce qu'on avoit pris du goût pour elles ſur leur phyſionomie. Le contraire de la pitié eſt la *dureté* du cœur ; elle vient ſoit de la lenteur de l'imaginion, ſoit d'une forte opinion où l'on eſt d'être exempt d'un pareil malheur, ſoit de la myſanthropie ou de l'averſion qu'on a pour les hommes.

§. 11. L'*Indignation* eſt le déplaiſir que nous cauſe l'idée du bon ſuccès de ceux que nous en jugeons indignes. Cela poſé, comme les hommes s'imaginent que tous ceux qu'ils haïſſent ſont indignes du bonheur, ils croient qu'ils ſont indignes non ſeulement de la fortune dont ils jouiſſent mais même des vertus qu'ils poſſedent. De toutes les paſſions il n'en eſt pas qui ſoient plus fortement excitées par l'éloquence que l'indignation & la pitié ; l'aggravation du malheur & l'exténuation de la faute augmentent la pitié ; l'exténuation du mérite d'une perſonne & l'augmentation de ſes ſuccès ſont capables de changer ces deux paſſions en fureur.

§. 12. L'*Emulation* eſt un déplaiſir que l'on éprouve en ſe voyant ſurpaſſé par un concurrent, accompagné de l'eſpérance de l'égaler ou de le ſurpaſſer à ſon tour avec le tems. L'*Envie* eſt ce même déplaiſir accompagné

plaiſir que l'on conçoit dans ſon imagination par l'idée du malheur qui peut arriver à ſon rival.

§. 13. Il exiſte une paſſion qui n'a point de nom, mais elle ſe manifeſte par un changement dans la phyſionomie que l'on appelle le *Rire*, qui annonce toujours la joie. Juſqu'à préſent perſonne n'a pu nous dire de quelle nature eſt cette joie, ce que nous penſons & en quoi conſiſte notre triomphe quand nous rions. L'expérience ſuffit pour réfuter l'opinion de ceux qui diſent que c'eſt l'eſprit renfermé dans un bon mot qui excite cette joie, puiſque l'on rit d'un accident, d'une ſottiſe, d'une indécence dans leſquels il n'y a ni eſprit ni mot plaiſant. Comme une même choſe ceſſe d'être riſible quand elle eſt uſée, il faut que ce qui excite le rire ſoit nouveau & inattendu. Souvent l'on voit des perſonnes, & ſurtout celles qui ſont avides d'être applaudies de tout ce qu'elles font, rire de leurs propres actions, quoique ce qu'elles diſent ou font ne ſoit nullement inattendu pour elles; elles rient de leurs propres plaiſanteries, & dans ce cas il eſt évident que la paſſion du rire eſt produite par une conception ſubite de quelque talent dans celui qui rit. L'on voit encore des hommes rire des foibleſſes des autres, parce qu'ils s'imaginent que ces défauts d'autrui ſervent à faire mieux ſortir leurs propres avantages. On rit des plaiſanteries dont l'effet conſiſte toujours à découvrir finement à

notre eſprit quelque abſurdité ; dans ce cas la paſſion du rire eſt encore produite par l'imagination ſoudaine de notre propre excellence. En effet n'eſt-ce pas nous confirmer dans la bonne opinion de nous-mêmes que de comparer nos avantages avec les foibleſſes ou les abſurdités des autres ? Nous ne ſommes point tentés de rire lorſque nous ſommes nous-mêmes les objets de la plaiſanterie, ou lorſquelle s'adreſſe à un ami au deshonneur duquel nous prenons part. On pourroit donc en conclure que la paſſion du rire eſt un mouvement ſubit de vanité produit par une conception ſoudaine de quelque avantage perſonnel, comparé à une foibleſſe que nous remarquons actuellement dans les autres, ou que nous avions auparavant ; les hommes ſont diſpoſés à rire de leurs foibleſſes paſſées lorſqu'ils ſe les rappellent, à moins qu'elles ne leur cauſent un deshonneur actuel. Il n'eſt donc pas ſurprenant que les hommes s'offenſent grièvement quand on les tourne en ridicule, c'eſt-à-dire, quand on triomphe d'eux. Pour plaiſanter ſans offenſer il faut s'adreſſer à des abſurdités ou des défauts, abſtraction faite des perſonnes ; & alors toute la compagnie peut ſe joindre à la riſée ; rire pour ſoi tout ſeul excite la jalouſie des autres, & les oblige de s'examiner. De plus, il y a de la vaine gloire & c'eſt une marque de peu de mérite que de regarder le défaut d'un autre comme un objet de triomphe pour ſoi-même.

§. 14. Les *Pleurs* annoncent une paſſion contraire à celle qui excite le rire. Elle eſt due à un mécontentement ſoudain de nous-mêmes ou à une conception ſubite de quelque défaut en nous. Les enfans pleurent très-aiſément ; perſuadés qu'on ne doit jamais s'oppoſer à leurs deſirs, tout refus eſt un obſtacle inattendu qui leur montre qu'ils ſont trop foibles pour ſe mettre en poſſeſſion des choſes qu'ils voudroient avoir. Pour la même raiſon les femmes ſont plus ſujettes à pleurer que les hommes, non ſeulement parce qu'elles ſont moins accoutumées à la contradiction, mais encore parce qu'elles meſurent leur pouvoir ſur celui de l'amour de ceux qui les protegent. Les hommes vindicatifs ſont ſujets à pleurer lorſque leur vengeance eſt arrêtée ou fruſtrée par le repentir de leur ennemi ; voilà la cauſe des larmes que la réconciliation fait verſer. Les perſonnes vindicatives ſont encore ſujettes à pleurer à la vue des gens dont elles ont compaſſion lorſqu'elles viennent à ſe rappeller ſoudain qu'elles n'y peuvent rien faire. Les autres pleurs dans les hommes ſont communément produits par les mêmes cauſes que ceux des femmes & des enfans.

§. 15. L'appétit que l'on nomme *Luxure* & la jouiſſance qui en eſt la ſuite, eſt non ſeulement un plaiſir des ſens, mais de plus il renferme un plaiſir de l'eſprit ; en effet il eſt compoſé de deux appétits différens, le déſir de plaire & le déſir d'avoir du plaiſir. Or le

déſir

désir de plaire n'est point un plaisir des sens, mais c'est un plaisir de l'esprit qui consiste dans l'imagination du pouvoir que l'on a de donner du plaisir à un autre. Le mot de *Luxure* étant pris dans un sens défavorable, l'on désigne cette passion sous le nom d'*Amour* qui annonce le désir indéfini qu'un sexe a pour l'autre, désir aussi naturel que la faim.

§. 16. Nous avons déja parlé de l'amour en tant que l'on désigne par ce mot le plaisir que l'homme trouve dans la jouissance de tout bien présent. Sous cette dénomination il faut comprendre l'affection que les hommes ont les uns pour les autres, ou le plaisir qu'ils trouvent dans la compagnie de leurs semblables, en vertu duquel on les dit *sociables*. Il est un autre espece d'amour que les Grecs nomment Ερως, c'est celui dont on parle quand on dit qu'un homme est amoureux; comme cette passion ne peut avoir lieu sans une diversité de sexe, on ne peut disconvenir qu'il participe de cet amour indéfini dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Mais il y a une grande différence entre le désir indéfini d'un homme, & ce même désir limité à un objet; c'est celui-ci qui est le grand objet des peintures des Poëtes; cependant nonobstant tous les éloges qu'ils en font, on ne peut le définir qu'en disant que c'est un *besoin*; en effet c'est une conception qu'un homme a du besoin où il est de la personne qu'il desire. La cause de cette passion n'est pas toujours la

beauté ou quelqu'autre qualité dans la perſonne aimée, il faut de plus qu'il y ait eſpérance dans la perſonne qui aime : pour s'en convaincre il n'y a qu'à faire réflexion que parmi les perſonnes d'un rang très-différent, les plus élevées prennent ſouvent de l'amour pour celles qui ſont d'un rang inférieur, tandis que le contraire n'arrive que peu ou point. Voilà pourquoi ceux qui fondent leurs eſpérances ſur quelque qualité perſonnelle, ont communément de meilleurs ſuccès en amour que ceux qui ſe fondent ſur leurs diſcours ou leurs ſervices ; ceux qui ſe donnent le moins de peines & de ſoucis réuſſiſſent mieux que ceux qui s'en donnent beaucoup. Faute d'y faire attention bien des gens perdent leur tems, & finiſſent par perdre & l'eſpérance & l'eſprit.

§. 17. Il y a encore une autre paſſion que l'on déſigne quelquefois ſous le nom d'*Amour*, mais que l'on doit plus proprement appeller *Bienveillance* ou *Charité*. Un homme ne peut point avoir de plus grande preuve de ſon propre pouvoir que lorſqu'il ſe voit en état, non ſeulement d'accomplir ſes propres déſirs, mais encore d'aſſiſter les autres dans l'accompliſſement des leurs. C'eſt en cela que conſiſte la conception que l'on nomme *charité*, *tendreſſe*, *bienveillance*. Elle renferme d'abord l'affection naturelle que les parens ont pour leurs enfans que les Grecs ont appellé Στοργὴ ; ainſi que la diſpoſition qui porte à aſſiſter

ceux qui leur ſont attachés. Mais l'affection qui nous porte ſouvent à répandre des bienfaits ſur des étrangers ne doit point être appellée *charité :* ou c'eſt un contrat par lequel nous cherchons à acquérir leur amitié, ou c'eſt une crainte qui fait que nous en achetons la paix.

Voici l'opinion de *Platon* ſur l'amour honnête que ſuivant ſa coutume il met dans la bouche de *Socrate* dans ſon Dialogue intitulé *le Banquet.* Il croit qu'un homme rempli de ſageſſe & de vertu cherche naturellement une perſonne agréable, qui ſoit d'un âge & d'une capacité propre à concevoir, avec laquelle, abſtraction faite de tout plaiſir ſenſuel, il puiſſe engendrer & produire la ſageſſe & la vertu. C'eſt-là l'idée que l'on doit ſe faire de cet amour ſage & réglé que *Socrate* avoit pour le beau & le jeune *Alcibiade*, en qui ce Philoſophe ne cherchoit qu'à faire germer la ſcience & la vertu, ſentiment bien oppoſé à l'amour vulgaire ; par lequel quoique l'on génere, cependant ce n'eſt pas-là le but que l'on ſe propoſe ; c'eſt uniquement de donner & de recevoir du plaiſir. Ainſi il s'agit dans ce cas de cette charité dont nous parlons, ou du déſir d'être utile & de faire du bien aux autres ; mais pourquoi le ſage doit-il rechercher l'ignorant & montrer plus de charité à un bel homme qu'aux autres ? Il paroît qu'en cela *Socrate* ſe conformoit à quelques égards au goût de ſon tems, & quoiqu'il fût très-

continent & réglé dans ſes mœurs, cependant un homme continent doit avoir les paſſions qu'il contient, & les avoir autant & plus peut-être que ceux qui ſatisfont leurs déſirs; ce qui me fait ſoupçonner que cet *Amour Platonique* étoit purement ſenſuel, mais ſe couvroit d'un prétexte qui pût fournir à un vieillard un motif honnête de fréquenter un jeune homme d'une figure agréable.

§. 18. Comme l'expérience eſt la baſe de toute connoiſſance, de nouvelles expériences ſont la ſource de nouvelles ſciences, & les expériences accumulées doivent contribuer à les augmenter. Cela poſé, tout ce qui arrive de neuf à un homme lui donne lieu d'eſpérer qu'il ſaura quelque choſe qu'il ignoroit auparavant. Cette eſpérance & cette attente d'une connoiſſance future que nous pouvons acquérir par tout ce qui nous arrive de nouveau & d'étrange eſt la paſſion que nous déſignons ſous le nom d'*Admiration*. La même paſſion conſidérée comme un déſir eſt ce qu'on nomme *Curioſité*, qui n'eſt que le déſir de ſavoir ou de connoître.

Comme dans l'examen des facultés du jugement l'homme rompt toute communauté avec les bêtes par celle d'impoſer des noms aux choſes, il les ſurpaſſe encore par la paſſion de la curioſité; en effet quand une bête apperçoit quelque choſe de nouveau & d'étrange pour elle, elle ne la conſidere uniquement que pour s'aſſûrer ſi cette choſe peut lui être

utile ou lui nuire, en conſéquence elle s'en approche ou la fuit ; au lieu que l'homme, qui dans la plupart des évenemens ſe rappelle la maniere dont ils ont été cauſés ou dont ils ont pris naiſſance, cherche le commencement ou la cauſe de tout ce qui ſe préſente de neuf à lui. Cette paſſion d'admiration & de curioſité a produit non ſeulement l'invention des mots, mais encore la ſuppoſition des cauſes qui pouvoient engendrer toutes choſes. Voilà la ſource de toute philoſophie. L'Aſtronomie eſt due à l'admiration des corps céleſtes. La Phyſique eſt due aux effets étranges des élémens & des corps. Les hommes acquiérent des connoiſſances à proportion de leur curioſité ; un homme occupé du ſoin d'amaſſer des richeſſes ou de ſatisfaire ſon ambition, qui ne ſont que des objets ſenſuels relativement aux ſciences, ne trouve que très-peu de ſatisfaction à ſavoir ſi c'eſt le mouvement du Soleil ou celui de la Terre qui produit le jour ; il ne fera attention à aucun événement étrange, qu'autant qu'il peut être utile ou nuiſible à ſes vues.

La curioſité étant un plaiſir, la nouveauté doit en être un auſſi, ſur-tout quand cette nouveauté fait concevoir à l'homme une opinion vraie ou fauſſe d'améliorer ſon état : dans ce cas un homme éprouve les mêmes eſpérances qu'ont tous les joueurs tandis qu'on bat les cartes.

§. 19. Il y a pluſieurs autres paſſions, mais

elles n'ont point de nom ; néanmoins quelqu'unes d'entr'elles ont été obſervées par la plupart des hommes. Par exemple, d'où peut venir le plaiſir que les hommes trouvent à contempler du rivage le danger de ceux qui ſont agités par une tempête, ou engagés dans un combat, ou à voir d'un château bien fortifié deux armées qui ſe chargent dans la plaine ? On ne peut douter que ce ſpectacle ne leur donne de la joie, ſans quoi ils n'y courroient pas avec empreſſement. Cependant cette joie doit être mêlée de chagrin, car ſi dans ce ſpectacle il y a nouveauté, idée de ſécurité préſente & par conſéquent plaiſir ; il y a auſſi ſentiment de pitié qui eſt déplaiſir : mais le ſentiment du plaiſir prédomine tellement que les hommes, pour l'ordinaire, conſentent en pareil cas à être ſpectateurs du malheur de leurs amis.

§. 20. La *grandeur d'ame* n'eſt que la gloire dont j'ai parlé dans le premier paragraphe ; gloire bien fondée ſur l'expérience certaine d'un pouvoir ſuffiſant pour parvenir ouvertement à ſa fin. La *puſillanimité* eſt le doute de pouvoir y parvenir. Ainſi tout ce qui eſt ſigne de vaine gloire eſt auſſi ſigne de puſillanimité vû qu'un pouvoir ſuffiſant fait de la gloire un aiguillon pour atteindre ſon but. Se réjouir ou s'affliger de la réputation vraie ou fauſſe eſt encore un ſigne de puſillanimité, parce que celui qui compte ſur la réputation n'eſt pas le maître d'y parvenir. L'artifice & la

fourberie ſont pareillement des ſignes de puſillanimité, parce qu'on ne s'en repoſe pas ſur leur pouvoir, mais ſur l'ignorance des autres. La facilité à ſe mettre en colere marque de la foibleſſe & de la puſillanimité, parce qu'elle montre de la difficulté dans la marche. Il en eſt de même de l'orgueil, fondé ſur la naiſſance & les ancêtres, parce que tous les hommes ſont plus diſpoſés à faire parade de leur propre pouvoir, quand ils en ont, que de celui des autres; de l'inimitié & des diſputes avec les inférieurs, puiſqu'elles montrent que l'on n'a pas le pouvoir de terminer la diſpute; & du penchant à ſe moquer des autres, parce que c'eſt une affectation à tirer gloire de leurs foibleſſes & non de ſon propre mérite, & de l'irréſolution qui vient de ce qu'on n'a pas aſſez de pouvoir pour mépriſer les petites difficultés qui ſe préſentent dans la délibération.

§. 21. La vie humaine peut être comparée à une courſe, & quoique la comparaiſon ne ſoit pas juſte à tous égards, elle ſuffit pour nous remettre ſous les yeux toutes les paſſions dont nous venons de parler. Mais nous devons ſuppoſer que dans cette courſe on n'a d'autre but & d'autre récompenſe que de dévancer ſes concurrens.

S'efforcer, c'eſt appéter ou déſirer.

Se relâcher, c'eſt ſenſualité.

Regarder ceux qui ſont en arriere, c'eſt gloire.

Regarder ceux qui précédent, c'eſt humilité.

Perdre du terrein en regardant en arriere ; c'eſt vaine gloire.
Etre retenu, c'eſt haine.
Retourner ſur ſes pas, c'eſt repentir.
Etre en haleine, c'eſt eſpérance.
Etre excédé, c'eſt déſeſpoir.
Tâcher d'atteindre celui qui précéde, c'eſt émulation.
Le ſupplanter ou le renverſer, c'eſt envie.
Se réſoudre à franchir un obſtacle prévu, c'eſt courage.
Franchir un obſtacle ſoudain, c'eſt colere.
Franchir avec aiſance, c'eſt grandeur d'ame.
Perdre du terrein par de petits obſtacles, c'eſt puſillanimité.
Tomber ſubitement, c'eſt diſpoſition à pleurer.
Voir tomber un autre, c'eſt diſpoſition à rire.
Voir ſurpaſſer quelqu'un contre notre gré, c'eſt pitié.
Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'eſt indignation.
Serrer de près quelqu'un, c'eſt amour.
Pouſſer en avant celui qu'on ſerre, c'eſt charité.
Se bleſſer par trop de précipitation, c'eſt honte.
Etre continuellement dévancé, c'eſt malheur.
Surpaſſer continuellement celui qui précédoit, c'eſt félicité.
Abandonner la courſe, c'eſt mourir.

CHAPITRE X.

§. 1. Autres cauſes des variétés dans les capacités & les talens, 2. La différence des eſprits vient de la différence des paſſions. 3. De la ſenſualité & de la ſtupidité. 4. Ce qui conſtitue le jugement. 5. De la légéreté d'eſprit. 6. De la gravité ou fermeté. 7. De la ſtolidité. 8. De l'indocibilité. 9. De l'extravagance ou folie. 10. & 11. Différentes eſpeces de folies.

§. 1. APRÈS avoir montré dans les Chapitres précédens que la ſenſation eſt due à l'action des objets extérieurs ſur le cerveau ou ſur une ſubſtance renfermée dans la tête, & que les paſſions viennent du changement qui s'y fait & qui eſt tranſmis juſqu'au cœur, en voyant que la diverſité des dégrés de connoiſſance ou de ſcience qui ſe trouvent dans les hommes eſt trop grande pour pouvoir être attribuée aux différentes conſtitutions de leurs cerveaux, il convient de faire connoître ici quelles peuvent être les autres cauſes qui produiſent tant de variétés dans les capacités & les talens par leſquels nous remarquons tous les jours qu'un homme en ſurpaſſe un autre. Quant à la différence que produiſent la maladie & les infirmités accidentelles, je n'en parle point comme étant étrangere à mon ſujet, & je ne conſidere que l'homme en ſanté, ou dont les organes ſont bien diſpoſés. Si la différence dans les facultés étoit due au tempéramment naturel du cerveau, je n'imagine

point de raiſon pourquoi cette différence ne ſe manifeſteroit pas d'abord & de la façon la plus marquée dans tous les ſens, qui étant les mêmes dans les plus ſages que dans les moins ſages, indiquent une même nature dans le cerveau, qui eſt l'organe commun de tous les ſens.

§. 2 L'expérience nous montre que les mêmes cauſes ne produiſent pas la joie & la triſteſſe dans tous les hommes, & qu'ils different conſidérablement les uns des autres dans la conſtitution de leurs corps ; d'où il arrive que ce qui ſoutient & favoriſe la conſtitution vitale dans l'un, & par conſéquent lui plaît, nuit à celle d'un autre & lui cauſe du déplaiſir. Ainſi la différence des eſprits tire ſon origine de la différence des paſſions & des fins différentes auxquelles l'appétence les conduit.

§. 3. En premier lieu les hommes dont le but eſt d'obtenir les plaiſirs des ſens, & qui communément cherchent leurs aiſes, les mets délicats, à charger & à décharger leur corps, doivent trouver beaucoup moins de plaiſir dans les imaginations qui ne conduiſent point à ces fins, telles que ſont les idées de l'honneur, de la gloire, &c. qui, comme je l'ai dit ci-devant, ſont relatives au futur. En effet la ſenſualité conſiſte dans les plaiſirs des ſens, qu'on n'éprouve que dans le moment ; ils ôtent l'inclination d'obſerver les choſes qui procurent de l'honneur, & par conſéquent font que les hommes ſont moins curieux ou moins

ambitieux, ce qui les rend moins attentifs à la route qui conduit à la ſcience, fruit de la curioſité, ou à tout autre pouvoir iſſu de l'ambition : car c'eſt dans ces deux choſes que conſiſte l'excellence du pouvoir de connoître ; & c'eſt le défaut abſolu de ce pouvoir qui produit ce qu'on nomme *ſtupidité* ; c'eſt la ſuite de l'appétit des plaiſirs ſenſuels, & l'on pourroit conjecturer que cette paſſion a ſa ſource dans la groſſiéreté des eſprits & dans la difficulté du mouvement du cœur.

§. 4. La diſpoſition contraire eſt ce mouvement rapide de l'eſprit (décrit au Chapitre IV. §. 3.) qui eſt accompagné de la curioſité de comparer les uns avec les autres les objets qui ſe préſentent à nous ; comparaiſon dans laquelle l'homme ſe plait à découvrir une reſſemblance inattendue entre des choſes qui ſembloient diſparates, en quoi l'on fait conſiſter l'excellence de l'imagination qui produit ces agréables ſimilitudes, ces métaphores, ces figures à l'aide deſquelles les Orateurs & les Poëtes ont le pouvoir de rendre les objets agréables ou déſagréables, & de les montrer bien ou mal aux autres de la façon qu'il leur plaît : ou bien l'homme découvre promptement de la diſſimilitude entre des objets qui ſembloient être les mêmes : c'eſt au moyen de cette qualité de l'eſprit qu'il s'avance à une connoiſſance exacte & parfaite des choſes ; le plaiſir qui en réſulte conſiſte dans une inſtruction continuelle, dans la juſte diſtinction des

tems, des lieux, des perſonnes, ce qui conſtitue le *jugement*. *Juger* n'eſt autre choſe que diſtinguer ou diſcerner ; l'imagination & le jugement ſont compris communément ſous le nom d'*eſprit*, qui paroît conſiſter dans une agilité ou ténuité des liqueurs ſubtiles, oppoſée à la langueur de ceux que l'on traite de ſtupides.

§. 5. Il y a un autre défaut de l'eſprit que l'on nomme *légéreté* qui décele pareillement une mobilité dans les eſprits, mais portée à l'excès ; nous en avons des exemples dans les perſonnes qui au milieu d'un diſcours ſérieux ſont détournées par une bagatelle ou une plaiſanterie, ce qui leur fait faire des parenthèſes, les écarte de leur ſujet & donne à ce qu'elles diſent l'air d'un rêve ou d'un délire étudié. Cette diſpoſition eſt produite par une curioſité, mais trop égale ou trop indifférente ; puiſque les objets faiſant tous une impreſſion égale & plaiſant également, ils ſe préſentent en foule pour être exprimés & ſortir à la fois.

§. 6. La vertu oppoſée a ce défaut eſt la gravité ou fermeté ; l'atteinte du but étant ſon principal plaiſir, elle ſert à diriger & à retenir dans la route qui y mene toutes les autres penſées.

§. 7. L'extrême de la ſtupidité eſt cette ſottiſe naturelle que l'on peut nommer *ſtupidité* ; mais je ne ſçai quel nom donner à l'extrême de la légéreté, quoiqu'elle ſoit une

ſottiſe diſtinguée de l'autre & que chaque homme ſoit à portée de l'obſerver.

§. 8. Il y a un défaut de l'eſprit que les Grecs ont déſigné ſous le nom d'Ἀμαθία *indocilité*, ou difficulté d'apprendre & de s'inſtruire ; cette diſpoſition paroît venir de la fauſſe opinion où l'on eſt que l'on connoît déja la vérité ſur l'objet dont il s'agit, car il eſt certain qu'il y a moins d'inégalité de capacité entre les hommes, que d'inégalité d'évidence entre ce qu'enſeignent les Mathématiciens & ce qui ſe trouve dans les autres livres. Si donc les eſprits des hommes étoient comme un papier blanc ou comme une table raſe, ils ſeroient également diſpoſés à reconnoître la vérité de tout ce qui leur ſeroit préſenté ſuivant une méthode convenable & par de bons raiſonnemens ; mais lorſqu'ils ont une fois acquieſcé à des opinions fauſſes & les ont authentiquement enregiſtrées dans leurs eſprits, il eſt tout auſſi impoſſible de leur parler intelligiblement que d'écrire liſiblement ſur un papier déja barbouillé d'écriture. Ainſi la cauſe immédiate de l'indocibilité eſt le préjugé, & la cauſe du préjugé eſt une opinion fauſſe de notre propre ſavoir.

§. 9. Un autre défaut eſſentiel de l'eſprit eſt celui que l'on nomme *extravagance*, *folie*, qui paroît être une imagination tellement prédominante qu'elle devient la ſource de toutes les autres paſſions. Cette conception n'eſt qu'un effet de vaine gloire ou d'abattement,

comme on peut en juger par les exemples ſuivans, qui tous ſemblent être dus ſoit à l'orgueil ſoit à la foibleſſe d'ame. En premier lieu nous avons l'exemple d'un homme qui, dans le Quartier nommé *Chéapſide* à Londres, prêchoit du haut d'une charette qui lui ſervoit de chaire & diſoit qu'il étoit le Chriſt, ce qui étoit l'effet d'une folie & d'un orgueil ſpirituel. Nous avons encore eu pluſieurs exemples d'une folie ſavante dans un grand nombre d'hommes qui entroient en délire toutes les fois que quelque occaſion les faiſoit reſſouvenir de leur propre habileté. On peut mettre au nombre de ces Savants inſenſés ceux qui prétendent fixer le tems de la fin du monde & qui débitent de ſemblables prophéties. L'extravagance galante de *Dom Quichotte* n'eſt qu'une expreſſion de vaine gloire au plus haut point où la lecture des romans puiſſe porter un homme d'un eſprit rétreci. Les fureurs cauſées par l'amour ne ſont que des effets d'une forte indignation produite dans le cerveau par l'idée de ſe voir mépriſé d'une maîtreſſe. L'orgueil affecté dans le maintien extérieur & les procédés a rendu fous bien des gens, & les a fait paſſer pour tels ſous le nom d'hommes fantaſques & bizarres.

§. 10. Voilà des exemples des extrêmes, mais nous en avons encore des différens dégrés auxquels l'on eſt porté par ces paſſions que l'on peut mettre au nombre des folies.

C'eſt, par exemple, une folie du premier ordre dans un homme de ſe croire *inſpiré* ſans en avoir de preuves évidentes, ou de s'imaginer que l'on éprouve des effets de l'eſprit de Dieu que n'éprouvent point les autres perſonnes pieuſes. Nous avons un exemple du ſecond ordre dans ceux qui ne parlent que par ſentences tirées des Auteurs Grecs ou Latins. La galanterie, les amours, les duels qui ſont maintenant en vogue ſont encore des folies d'une autre nuance. La malice eſt une nuance de la fureur & l'affectation eſt un commencement de phrénéſie.

§. 11. Les exemples qui viennent d'être rapportés nous montrent les dégrés de folie réſultans d'un excès d'orgueil ou de bonne opinion de ſoi-même ; mais nous avons encore des exemples de folies & de leurs différentes nuances produites par un excès de crainte & d'abjection d'ame. Tels ſont ces hypocondriaques qui ſe croyent fragiles comme du verre, ou qui ſont affectés par des imaginations pareilles. Nous remarquons les différens dégrés de cette démence dans toutes les perſonnes mélancoliques qui ſont communément tourmentées de craintes chimériques.

CHAPITRE XI.

§. 1. 2. & 3. De la Divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, & ce que ſignifient les attributs qu'on lui donne. 4. Ce qu'on entend par le mot Eſprit. 5. Ce qu'on peut penſer ſur la nature des Anges ou Eſprits, d'après l'Ecriture Sainte. 6. L'opinion des Payens touchant les Eſprits, ne prouve point leur exiſtence. 7. Elle n'eſt fondée que ſur la foi que nous avons dans la Révélation. Caractères du bon & du mauvais Eſprit, de la bonne & de la mauvaiſe Inſpiration. 8. La divinité des Ecritures n'eſt fondée que ſur la foi. 9. La foi n'eſt que la confiance en des hommes vraiment inſpirés. 10. Dans le doute on doit préférer, à ſa propre opinion, celle de l'Egliſe. 11. Affections des hommes envers Dieu. 12. Comment on honore Dieu.

§. 1. Nous avons parlé juſqu'ici des choſes naturelles & des paſſions qu'elles produiſent naturellement : maintenant comme nous donnons des noms non ſeulement aux objets naturels mais encore aux ſurnaturels, & comme nous devons attacher une conception ou un ſens à tous les noms, il faut que nous conſidérions quelles ſont les penſées ou les imaginations que nous avons dans l'eſprit lorſque nous prononçons le ſaint nom de *Dieu*, & les noms des vertus ou qualités que nous lui attribuons. Nous examinerons auſſi quelle eſt l'image qui ſe préſente à notre eſprit quand nous entendons prononcer le mot *Eſprit* ou celui des *Anges* bons ou mauvais.

§. 2.

§. 2. Comme le Dieu Tout-puiſſant eſt incompréhenſible, il s'enſuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité ; conſéquemment tous ſes attributs n'annoncent que l'impoſſibilité de concevoir quelque choſe touchant ſa nature dont nous n'avons d'autre conception, ſinon que Dieu exiſte. Nous reconnoiſſons naturellement que les effets annoncent un pouvoir de les produire avant qu'ils ayent été produits, & ce pouvoir ſuppoſe l'exiſtence antérieure de quelqu'Etre revêtu de ce pouvoir. L'Etre exiſtant avec ce pouvoir de produire, s'il n'étoit point éternel, devroit avoir été produit par quelqu'Etre antérieur à lui, & celui-ci par un autre Etre qui l'auroit précédé. Voilà comme en remontant de cauſes en cauſes nous arrivons à un pouvoir *éternel*, c'eſt-à-dire, antérieur à tout ; qui eſt le pouvoir de tous les pouvoirs & la cauſe de toutes les cauſes. C'eſt-là ce que tous les hommes conçoivent par le nom de *Dieu*, qui renferme éternité, incompréhenſibilité, toute-puiſſance. Ainſi tous ceux qui veulent y faire attention ſont à portée de ſavoir que Dieu eſt, quoiqu'ils ne puiſſent point ſavoir ce qu'il eſt. Un aveugle-né, quoiqu'il lui ſoit impoſſible de ſe faire une idée du feu, ne peut pas ne point ſavoir qu'il exiſte une choſe que les hommes appellent du feu, vu qu'il eſt à portée de ſentir ſa chaleur.

§. 3. Lorſque nous diſons de Dieu qu'il

voit, qu'il entend, qu'il parle, qu'il ſait, qu'il aime, &c. mots par leſquels nous comprenons quelque choſe dans les hommes à qui nous les attribuons, nous ne concevons plus rien lorſque nous les attribuons à la nature divine. C'eſt très-bien raiſonner que de dire : *le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il pas ; le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas ?* Et ce n'eſt pas moins bien raiſonner que de dire : le Dieu qui a fait l'œil n'eſt-il pas en état de voir ſans œil ? ou celui qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas ſans oreilles ? celui qui a fait le cerveau ne ſaura-t-il pas ſans cerveau ? celui qui a fait le cœur n'aimera-t-il pas ſans avoir un cœur ? Ainſi les attributs que l'on donne à la Divinité ne ſignifient que notre incapacité ou le reſpect que nous avons pour lui. Ils annoncent notre incapacité lorſque nous diſons qu'il eſt incompréhenſible & infini. Ils annoncent notre reſpect quand nous lui donnons les noms qui parmi nous ſervent à déſigner les choſes que nous louons & que nous exaltons, tels que ceux de tout-puiſſant, d'omniſcient, de juſte, de miſéricordieux, &c. Quand Dieu ſe donne à lui-même ces noms dans les Saintes-Ecritures, ce n'eſt que ἀνθρωποπαθῶς, c'eſt-à-dire, pour s'accommoder à notre façon de parler, ſans quoi nous ſerions dans l'impoſſibilité de l'entendre.

§. 4. Par le mot *Eſprit*, nous entendons un corps naturel d'une telle ſubtilité qu'il n'a-

git point ſur les ſens, mais qui remplit une place, comme pourroit la remplir l'image d'un corps viſible. Ainſi la conception que nous avons d'un *Eſprit* eſt celle d'une figure ſans couleur : dans la figure nous concevons dimenſion ; par conſéquent concevoir un Eſprit c'eſt concevoir quelque choſe qui a des dimenſions : mais qui dit un Eſprit ſurnaturel dit une ſubſtance ſans dimenſions, deux mots qui ſe contrediſent. Ainſi quand nous attribuons le mot *Eſprit* à Dieu, nous ne le lui attribuons non plus ſelon l'expreſſion d'une choſe que nous concevons, que quand nous lui attribuons le ſentiment & l'intellect ; c'eſt une maniere de lui marquer notre reſpect, que cet effort en nous de faire abſtraction en lui de toute ſubſtance corporelle & groſſiere.

§. 5. Il n'eſt pas poſſible par les ſeuls moyens naturels de connoître même l'exiſtence des autres Etres que les hommes appellent *Eſprits incorporels*. Nous qui ſommes des Chrétiens nous admettons l'exiſtence des *Anges* bons & mauvais, & des Eſprits ; nous diſons que l'ame humaine eſt un Eſprit & que ces Eſprits ſont immortels, mais il eſt impoſſible de le ſavoir, c'eſt-à-dire, d'avoir une évidence naturelle de ces choſes. Car, comme on a dit dans le Chapitre VI, §. 3., toute évidence eſt conception, & par le Chapitre III. §. 1. toute conception eſt imagination & vient des ſens. Or nous ſuppoſons que les Eſprits ſont des ſubſtances qui n'agiſſent point

ſur les ſens, d'où il ſuit qu'ils ne ſont point poſſibles à concevoir.

Mais quoique l'Ecriture admette des Eſprits, elle ne dit en aucun endroit qu'ils ſoient *incorporels*, dans le ſens qu'ils ſoient privés de dimenſions & de qualités; & même je ne penſe pas que le mot *incorporel* ſe trouve dans toute la Bible; mais il dit que l'Eſprit habite dans les hommes, qu'il deſcend ſur les hommes, qu'il va & qu'il vient, que des Eſprits ſont des *Anges*, c'eſt-à-dire, des Meſſagers; tous ces mots impliquent localité qui eſt une dimenſion; or tout ce qui a dimenſion eſt corps, quelque ſubtil qu'on le ſuppoſe. Il me paroît donc que l'Ecriture eſt plus favorable à ceux qui prétendent que les Anges & les Eſprits ſont corporels qu'à ceux qui ſoutiennent le contraire; c'eſt une contradiction palpable dans le diſcours naturel que de dire en parlant de l'ame humaine qu'elle eſt toute dans le tout & toute dans chaque partie du tout, *tota in toto, & tota in qualibet parte corporis:* propoſition qui n'eſt fondée ni ſur la raiſon, ni ſur la révélation, mais qui vient de l'ignorance de ce que ſont les choſes que l'on nomme des Spectres, ces images qui ſe montrent dans l'obſcurité aux enfans & à ceux qui ſont peureux, & d'autres imaginations étranges dont j'ai parlé dans le Chapitre III. §. 5. où je les appelle des *Phantômes*. Car en les prenant pour des choſes réelles placées hors de nous comme

les corps, & en les voyant paroître & ſe diſſiper d'une façon ſi étrange & ſi peu ſemblable à la façon d'agir des corps, comment les déſigner autrement que ſous le nom de *corps incorporels* ? Ce qui n'eſt pas un nom, mais une abſurdité du langage.

§. 6. Il eſt vrai que les Payens & toutes les nations du monde ont reconnu qu'il y avoit des *Eſprits* que l'on a regardés comme incorporels, d'où l'on pourroit vouloir conclure qu'un homme ſans le ſecours des Saintes-Ecritures peut à l'aide des ſeules lumieres de la raiſon parvenir à connoître qu'il exiſte des Eſprits, mais les idées que les Payens ont eues des Eſprits ſont, comme je l'ai dit ci-devant, les ſuites de l'ignorance de la cauſe des phantômes & des apparitions. Ce fut cette ignorance qui fit éclore chez les Grecs une foule de Dieux & de Démons bons & mauvais & de Génies pour chaque homme. Mais cela ne prouve pas qu'il exiſte des Eſprits. Cela n'eſt qu'une opinion fauſſe de la force de l'imagination.

§. 7. En voyant donc que la connoiſſance que nous avons des Eſprits n'eſt point une connoiſſance naturelle, mais eſt fondée ſur la foi que nous avons dans la révélation ſurnaturelle faite à ceux de qui nous tenons les Saintes-Ecritures, il ſuit encore que c'eſt ſur l'Ecriture que doit ſe fonder la connoiſſance que nous avons de l'inſpiration qui eſt l'opération de l'Eſprit en nous. Les ſignes qu'on

nous y donne de l'inſpiration ſont les *miracles* lorſqu'ils ſont tels qu'il ſoit impoſſible à l'impoſture humaine d'en faire de ſemblables. C'eſt ainſi, par exemple, que l'inſpiration du Prophète *Elie* fut prouvée par le feu du ciel qui tomba miraculeuſement & conſuma l'offrande du ſacrificé.

Mais les ſignes auxquels nous pouvons reconnoître ſi un eſprit eſt bon ou mauvais, ſont les mêmes que ceux par leſquels nous diſtinguons ſi un homme ou un arbre ſont bons ou mauvais, ſavoir, les actions & les fruits; en effet il y a des Eſprits ſéducteurs & menteurs par qui les hommes ſont quelquefois inſpirés, de même qu'il y en a qui reçoivent leurs inſpirations des Eſprits de vérité. L'Ecriture nous dit de juger des Eſprits par leur doctrine & non de la doctrine par les Eſprits; car Jeſus-Chriſt notre Sauveur nous a défendu de régler notre foi ſur les miracles (Voyez *S. Mathieu Chapitre XXIV. verſet* 24.) Et S. Paul dit dans l'*Epitre aux Galates* Chap. I. verſ. 8. *Quand un Ange du ciel vous prêcheroit un autre Evangile, qu'il ſoit anathême.* Cela nous prouve clairement que nous ne devons point juger d'après l'Ange ſi une doctrine eſt vraie ou non. S. Jean nous dit de même Chap. IV. ℣. 1. de ne pas croire à tout Eſprit vu qu'il s'eſt répandu des faux Prophêtes dans le monde. *Voici*, dit-il, *à quoi vous reconnoîtrez l'Eſprit de Dieu; tout Eſprit qui ne confeſſe pas que Jeſus-*

Chriſt eſt venu dans la chair, n'eſt point de Dieu, & c'eſt-là l'Eſprit de l'Ante-chriſt. Au verſet 15. il ajoute *quiconque reconnoît que Jeſus-Chriſt eſt le fils de Dieu, Dieu habitera en lui & il habitera en Dieu.*

Ainſi la connoiſſance que nous avons de la bonne & de la mauvaiſe inſpiration, ne nous vient pas par la viſion d'un Ange qui nous l'enſeignera, ni par un miracle qui paroîtra confirmer ſes paroles, mais elle doit ſe fonder ſur la conformité de ſa doctrine avec cet article fondamental de la foi chrétienne; & ſuivant S. Paul, le ſeul fondement de cette foi *eſt que Jeſus-Chriſt eſt venu dans la chair.* I. Corinth. Chap. III. verſ. 2.

§. 8. Mais ſi c'eſt à ce caractere que l'on doit reconnoître l'inſpiration, & ſi ce caractere doit être reconnu & cru ſur l'autorité des Saintes Ecritures, quelqu'un demandera peut-être, comment l'on peut ſavoir que ces Ecritures méritent d'avoir une ſi grande autorité, une autorité égale à celle de la voix de Dieu même, en un mot comment on ſait que l'Ecriture eſt la parole de Dieu?

En premier lieu il eſt évident que ſi par connoiſſance nous entendons une ſcience infaillible & naturelle telle que celle qui a été définie au Chapitre VI. §. 4. c'eſt-à-dire, qui nous vienne des ſens, nous ne pouvons pas nous flatter de ſavoir de cette maniere que l'Ecriture eſt la parole de Dieu, cette connoiſſance n'étant pas fondée ſur des con-

ceptions produites par les ſens. Si par-là nous entendons une connoiſſance ſurnaturelle, nous ne pouvons l'avoir que par inſpiration, & nous ne pouvons juger de cette inſpiration que par la doctrine, d'où il ſuit que nous n'avons point là-deſſus une ſcience que l'on puiſſe proprement nommer infaillible ni par une voie naturelle ni par une voie ſurnaturelle. Cela poſé, la connoiſſance que nous avons que les Ecritures ſont la parole de Dieu ne peut être fondée que ſur la foi, que S. Paul définit dans l'*Epître aux Hébreux* Chap. XI. verſet 1. l'*évidence des choſes inviſibles*, c'eſt-à-dire, qui ne ſont évidentes que par la foi. En effet tout ce qui eſt évident ſoit par la raiſon naturelle, ſoit par la révélation ſurnaturelle, ne s'appelle point foi; ſans cela la foi ne ceſſeroit pas plus que la charité, quand nous ſerons dans le ciel, ce qui eſt contraire à la doctrine de l'Ecriture, & il n'eſt pas dit que nous croyons mais que nous ſavons les choſes qui ſont évidentes.

§. 9. En voyant donc que la confeſſion ou la reconnoiſſance que les Ecritures ſont la parole de Dieu n'eſt point fondée ſur l'évidence mais ſur la foi, & la foi ſuivant ce qui a été dit dans le Chapitre VI. §. 7. conſiſtant dans la confiance que nous avons en d'autres hommes, il paroît clairement que les hommes en qui nous avons cette confiance ſont les ſaints perſonnages de l'Egliſe de Dieu qui ſe ſont ſuccédés les uns aux autres depuis le

tems de ceux qui ont été les témoins des merveilles que Dieu a opérées lorſqu'il étoit dans la chair ; & cela n'indique pas que Dieu ne ſoit pas l'auteur ou la cauſe efficiente de la foi, ou que la foi ſoit produite dans l'homme ſans le ſecours de l'Eſprit de Dieu, car toutes ces opinions ſalutaires que nous admettons & que nous croyons, quoiqu'elles procédent de l'ouïe, & l'ouïe de l'enſeignement qui ſont des voies naturelles, ne laiſſent pas d'être l'œuvre de Dieu : car il eſt l'auteur de toutes les œuvres de la nature & elles ſont attribuées à ſon Eſprit. Par exemple, il eſt dit dans l'Exode Chap. XXVIII. verſ. 3. *Vous parlerez à tous les ouvriers que j'ai remplis de l'Eſprit de ſageſſe, & vous leur direz de faire les habillemens* deſtinés à la conſécration d'Aaron, afin qu'il me ſerve dans l'office de Prêtre. D'où l'on voit que la foi par laquelle nous croyons, eſt l'ouvrage de l'Eſprit de Dieu, en tant que l'Eſprit de Dieu accorde à un homme plus de ſageſſe & d'adreſſe qu'à un autre, ce qui le met en état d'agir plus ou moins bien dans les choſes qui concernent la vie commune. De-là vient qu'un homme croit fermement une choſe qu'une autre ne croit pas ; un homme reſpecte une opinion & obéit aux commandemens de ſon ſupérieur, tandis qu'un autre ne reſpecte pas cette opinion & déſobéit à ce ſupérieur.

§. 10. Après avoir trouvé que la foi ou la croyance que les Ecritures ſont la parole de

Dieu tire ſa ſource de la confiance que nous avons dans l'Egliſe, il n'eſt pas douteux que le parti le plus ſûr pour tout homme eſt de s'en rapporter plutôt à l'interprétation de l'Egliſe qu'à ſon propre raiſonnement ou à ſon propre eſprit, c'eſt-à-dire, à ſa propre opinion toutes les fois qu'il s'élevera quelque doute ou diſpute pour ſavoir à quoi s'en tenir ſur ce point fondamental que *Jeſus-Chriſt eſt venu dans la chair.*

§. 11. A l'égard des affections des hommes envers Dieu, elles ne ſont pas toujours les mêmes que celles qui ont été décrites dans le Chapitre des Paſſions; nous y diſions qu'*aimer* c'eſt trouver du plaiſir dans l'image ou la conception de l'objet que l'on aime, mais Dieu eſt inconcevable; ainſi dans l'Ecriture aimer Dieu, c'eſt obéir à ſes commandemens & nous aimer les uns les autres. Cela poſé, ſe confier à Dieu n'eſt pas la même choſe que ſe confier les uns aux autres; car quand un homme a de la confiance dans un autre homme, comme on a vu dans le Chapitre IX. §. 8., il ne fait plus d'efforts; mais ſi nous agiſſions de même dans notre confiance en Dieu tout-puiſſant, nous lui déſobéirions; & comment pourrions-nous avoir de la confiance en celui à qui nous ſaurions que nous déſobéiſſons? Ainſi nous confier à Dieu, c'eſt nous en rapporter a ſa volonté ſur tout ce qui eſt au-deſſus de notre pouvoir, ce qui eſt la même choſe que de ne reconnoître qu'un

ſeul Dieu ſuivant le premier commandement du Décalogue. Avoir confiance en Jeſus-Chriſt ce n'eſt que le reconnoître pour Dieu, ce qui eſt l'article fondamental de la foi des Chrétiens ; conſéquemment ſe confier ou s'abandonner à Jeſus-Chriſt eſt la même choſe que l'article fondamental de la foi qui conſiſte à croire que Jeſus-Chriſt eſt le fils de Dieu.

§. 12. Honorer Dieu dans le fond de notre cœur eſt la même choſe que ce que nous appellons honorer parmi les hommes ; ce n'eſt que reconnoître ſon pouvoir ; les ſignes de l'honneur que nous lui rendons ſont les mêmes que ceux que nous montrons à nos ſupérieurs ; &, comme on l'a dit dans le Chapitre VIII. §. 6., ils conſiſtent à le louer, le bénir, l'exalter, à lui adreſſer nos prieres, à lui rendre des actions de grace, à lui faire des offrandes & des ſacrifices, à prêter attention à ſa parole, à lui parler d'une façon reſpectueuſe, à nous préſenter à lui avec humilité dans le maintien, à lui rendre un culte pompeux & magnifique ; voilà les ſignes par leſquels nous lui montrons que nous l'honorons intérieurement ; ainſi une conduite oppoſée, comme de négliger de prier, de lui parler ſans préparation, d'aller à l'Egliſe mal vêtu, de ne pas mieux orner ſa maiſon que la notre, d'employer ſon nom dans des diſcours frivoles, ſont des ſignes évidens du mépris de ſa Majeſté Divine. Il y a d'autres

ſignes encore, mais qui ſont arbitraires, comme de parler à Dieu la tête découverte, comme nous faiſons en ce pays ; d'ôter ſes ſouliers, comme fit Moyſe dans le buiſſon ardent, & autres cérémonies du même genre qui ſont indifférentes en elles-mêmes juſqu'à ce que d'un commun accord on ſoit convenu de s'y conformer ; ce qu'il faut faire alors pour éviter la diſcorde & l'indécence.

CHAPITRE XII.

§. 1 De la Délibération. 2. Deux conditions pour la délibération. 3. 4. 5. & 6. Des actions volontaires., involontaires & mixtes. 7. Du conſentement, & du conflict ou contention. 8. De l'union. 9. De l'intention ou deſſein.

§. 1. Nous avons déja expliqué de quelle maniere les objets extérieurs produiſent des conceptions, & ces conceptions le déſir ou la crainte qui ſont les premiers mobiles cachés de nos actions ; car ou les actions ſuivent immédiatement la premiere appétence ou déſir, comme lorſque nous agiſſons ſubitement ; ou bien à notre premier déſir il ſuccéde quelque conception du mal qui peut réſulter pour nous d'une telle action, ce qui eſt une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut ſuccéder une nouvelle appétence ou déſir, & a cette appétence une nouvelle crainte qui nous balotte alternativement ; ce qui continue juſqu'à ce que l'action ſe faſſe

ou ſoit impoſſible à faire par quelque accident qui ſurvient. Alors ces alternatives de déſir & de crainte ceſſent.

L'on nomme *délibération* ces déſirs & ces craintes qui ſe ſuccédent les uns aux autres auſſi long-tems qu'il eſt en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire l'action ſur laquelle nous délibérons, c'eſt-à-dire, que nous déſirons & craignons alternativement ; car tant que nous ſommes en liberté de faire ou de ne pas faire, l'action demeure en notre pouvoir, & la délibération nous ôte cette liberté.

§. 2. Ainſi la délibération demande deux conditions dans l'action ſur laquelle on délibere ; l'une eſt que cette action ſoit future ; l'autre qu'il y ait eſpérance de la faire ou poſſibilité de ne la pas faire ; car le déſir & la crainte ſont des attentes de l'avenir, & il n'y a point d'attente d'un bien ſans eſpérance, ni d'attente d'un mal ſans poſſibilité ; il n'y a donc point de délibération ſur les choſes néceſſaires. Dans la délibération le dernier déſir, ainſi que la derniere crainte, ſe nomme *volonté*. Le dernier déſir veut faire ou veut ne pas faire. Ainſi la volonté ou la derniere volonté ſont la même choſe ; car quoiqu'un homme explique ſon inclination ou ſon déſir préſent relativement à la diſpoſition de ſes biens par des paroles ou par des écrits, cependant ſon teſtament n'eſt point encore réputé ſa volonté, parce qu'il lui reſte la liberté d'en diſpoſer autrement ; mais lorſque

la mort lui ôte cette liberté, alors ſes diſpoſitions ſont réputées ſa volonté.

§. 3. Les actions & les omiſſions volontaires ſont celles qui tirent leur ſource de la volonté ; toutes les autres ſont involontaires ou mixtes telles que celles que l'homme produit par déſir ou par crainte. Les involontaires ſont celles qu'il fait par la néceſſité de nature, comme quand il eſt pouſſé, qu'il tombe & fait par ſa chute du mal à quelqu'un. Les mixtes ſont celles qui participent de l'un & de l'autre ; comme quand un homme eſt conduit en priſon, il marche volontairement, mais il va dans la priſon involontairement. L'action de celui qui pour ſauver ſon vaiſſeau & ſa vie jette ſes marchandiſes dans la mer, eſt volontaire, car il n'y a dans cette action d'involontaire que la dureté du choix qui n'eſt pas ſon action mais l'action des vents : ce qu'il fait alors n'eſt pas plus contre ſa volonté que de fuir un danger eſt contre la volonté de celui qui ne voit pas d'autre moyen de ſe conſerver.

§. 4. Les actions produites par une colere ſubite ou par tout autre appétit ſoudain, dans les perſonnes qui ſont en état de diſtinguer le bien du mal, ſont des actions volontaires ; car en elles le tems qui a précédé eſt réputé délibération, & par conſéquent elles ſont cenſées avoir délibéré ou examiné les cas dans leſquels c'eſt un bien de frapper, d'injurier ou de faire telle autre action qui eſt l'effet de la colere ou d'une paſſion ſoudaine.

§. 5. Le déſir, la crainte, l'eſpérance & les autres paſſions ne ſont point appellées volontaires, car elles ne procédent point de la volonté, mais elles ſont la volonté même, & la volonté n'eſt point une action volontaire, un homme ne peut pas plus dire qu'il *veut vouloir* qu'il ne peut dire qu'il *veut vouloir vouloir*, & répéter ainſi à l'infini le mot vouloir, ce qui ſeroit abſurde ou dépourvu de ſens.

§. 6. Comme vouloir faire eſt déſir, & vouloir ne pas faire eſt crainte, la cauſe du déſir ou de la crainte eſt auſſi la cauſe de notre volonté; mais l'action de peſer les avantages & les déſavantages, c'eſt-à-dire, la récompenſe & le châtiment, eſt la cauſe de nos déſirs & de nos craintes, & par conſéquent de nos volontés, en tant que nous croyons que les récompenſes ou les avantages que nous peſons nous arriveront : en conſéquence nos volontés ſuivent nos opinions de même que nos actions ſuivent nos volontés; c'eſt dans ce ſens que l'on a raiſon de dire que l'opinion gouverne le monde.

§. 7. Si les volontés de pluſieurs concourent à la même action, l'on nomme *conſentement* ce concours de volontés, par où nous ne devons pas entendre une même volonté de pluſieurs hommes, car chaque homme a ſa volonté particuliere, mais pluſieurs volontés produiſant le même effet. Si les volontés de pluſieurs hommes produiſent des actions qui

réſiſtent les unes aux autres, cela s'appelle *conflict* ou *contention*; il y a *combat* lorſque les perſonnes agiſſent corps à corps les unes contre les autres; aide au contraire lorſque les actions ſont unies par le conſentement.

§. 8. Lorſque pluſieurs volontés ſont renfermées dans la volonté d'une perſonne ou de pluſieurs qui conſentent; (nous dirons par la ſuite comment cela peut avoir lieu) cette concluſion de pluſieurs volontés en une ou plus ſe nomme *union*.

§. 9. Dans les délibérations interrompues, comme elles peuvent l'être par des diſtractions, des amuſemens, par le ſommeil, &c. la derniere appétence ou déſir de cette délibération partielle ſe nomme *intention* ou *deſſein*.

CHAPITRE XIII.

§. 1. Facultés de l'eſprit conſidérées dans les rapports des hommes entr'eux. 2. Ce qu'on nomme enſeigner, apprendre, perſuaſion, controverſe 3. Signe d'un enſeignement exact & ſans erreur. Sciences qui en ſont ſuſceptibles, & celles qui ne le ſont pas. 4. Toutes les diſputes viennent des Dogmatiques: les Mathématiciens n'en font naître aucune. 5. Ce que c'eſt que conſeil. 6. Ce que ſignifient l'interrogation, la priere, la promeſſe, la menace, le commandement. Ce qu'on appelle Loi. 7. La paſſion & l'opinion produiſent la perſuaſion. 8. Difficulté de découvrir le vrai ſens des Ecrivains qui ont vécu long-tems avant nous. 9. Ce qu'il faut faire lorſqu'un homme avance deux opinions contradictoires. 10. Lorſqu'il parle un langage que ne comprend point celui à qui il parle. 11. Et lorſqu'il garde le ſilence.

§. 1. Après avoir parlé des facultés & des actes de l'esprit tant cognitifs que moteurs, considérés dans chaque homme en particulier; abstraction faite de ses rapports avec les autres, il est à propos de traiter dans ce Chapitre des effets de ces facultés les unes sur les autres, effets qui sont les signes auxquels un homme connoît ce qu'un autre conçoit & se propose de faire. Parmi ces signes il y en a qui ne peuvent être aisément dissimulés; tels sont les actions & les gestes, sur-tout quand ils sont soudains; j'en ai rapporté des exemples dans le Chap. IX, & j'ai parlé des passions diverses dont ils sont des signes. Il y en a d'autres qui peuvent être dissimulés ou feints, tels sont les mots & les discours dont je dois développer les effets dans ce Chapitre.

§. 2. Le premier usage du langage est d'exprimer nos conceptions, c'est-à-dire, de produire dans un autre les mêmes conceptions qui sont au dedans de nous-mêmes; c'est-là ce qu'on nomme *enseigner*. Si la conception de celui qui enseigne, accompagne continûment ses paroles en partant d'une vérité fondée sur l'expérience, alors elle produit la même évidence dans celui qui écoute & qui comprend ce qu'on lui dit, & lui fait connoître quelque chose : c'est ce que l'on nomme *apprendre*. Mais s'il n'y a point une pareille évidence, cet enseignement se nomme *persuasion*; elle ne produit dans celui qui écoute

que ce qui eſt uniquement dans l'opinion de celui qui parle. L'on appelle *controverſe* les ſignes de deux opinions contradictoires, ſavoir, l'*affirmation* & la *négation* de la même choſe, mais les deux affirmations ou deux négations ſont conſentement dans les opinions.

§. 3. Il y a ſigne infaillible d'un enſeignement exact & ſans erreur, lorſque nul homme n'a enſeigné le contraire, quelque petit que ſoit le nombre de ceux qui l'ont pu faire; car la vérité eſt communément plutôt du côté du petit nombre que du côté de la multitude. Mais lorſque dans des opinions & des queſtions conſidérées ou diſcutées par bien des gens, il arrive qu'aucun des hommes qui les ont ainſi diſcutées, n'ont différé les uns des autres, l'on peut juſtement en conclure qu'ils ſavent ce qu'ils enſeignent : à ce défaut l'on peut ſoupçonner qu'ils ne ſçavent ce qu'ils diſent. C'eſt ce qui paroît très-clairement à ceux qui ont conſidéré les ſujets divers ſur leſquels ces hommes ont exercé leurs plumes, les routes différentes qu'ils ont employées pour réuſſir, ainſi que leurs ſuccès divers. Les hommes qui ne ſe ſont propoſé d'examiner que la comparaiſon des grandeurs, des nombres, des tems, des mouvemens & leurs proportions, ont été en cette qualité les auteurs de tous les avantages dont nous jouiſſons ſur les Sauvages qui habitent certaines parties de l'Amérique, ou les premiers habitans des contrées où l'on voit aujourd'hui fleurir les Arts & les

Sciences. En effet c'eſt aux études de ces hommes que ſont dus & l'utile & l'agréable que nous avons tirés de la navigation, de la géographie, de la diviſion, de la diſtinction & des deſcriptions qu'ils ont faites de la terre : c'eſt à eux que nous devons les calculs des tems & la faculté de prévoir la marche des corps céleſtes, ainſi que de meſurer les diſtances, les ſolides, &c. ; c'eſt d'eux que nous vient l'architecture & l'art de nous fortifier & de nous défendre. Dépouillés de ces connoiſſances, en quoi différerions-nous des Indiens les plus barbares ? Cependant juſqu'à ce jour on n'a point entendu dire qu'il y ait eu aucune diſpute ſur les conſéquences tirées de ces ſortes de Sciences qui ſe ſont au contraire continuellement enrichies de concluſions qui ont été des réſultats des ſpéculations les plus profondes. Tout homme qui jettera les yeux ſur leurs écrits en ſentira la raiſon ; c'eſt qu'ils partent de principes très-ſimples & dont l'évidence eſt frappante pour les eſprits les plus ordinaires, & s'avancent peu-à-peu en mettant beaucoup de ſévérité dans leurs raiſonnemens ; de l'impoſition des noms ils concluent la vérité de leurs premieres propoſitions ; des deux premieres propoſitions ils en inferent une troiſieme ; de ces trois une quatrieme, & ſuivent ainſi la route de la ſcience pas à pas ſelon la méthode indiquée dans le Chapitre VI. §. 4. D'un autre côté ceux qui ont écrit ſur les facultés, les paſſions & les

noms des hommes, c'eſt-à-dire, ſur la philoſophie morale, la Politique, le Gouvernement & les Lois, ſujets qui ſont la matiere d'une infinité de volumes, bien loin de diminuer les doutes & les diſputes ſur les queſtions qu'ils ont traitées, n'on fait que les multiplier. Il n'y a perſonne aujourd'hui qui puiſſe ſe flatter d'en ſçavoir plus ſur ces matieres que ce qu'*Ariſtote* en a dit il y a deux mille ans; chacun s'imagine en ſavoir là-deſſus autant qu'un autre, & ſe perſuade qu'il ſuffit pour ces choſes d'avoir de l'eſprit naturel & qu'elles n'exigent point une étude particuliere & ne doivent pas détourner des amuſemens ou des ſoins qu'on ſe donne pour acquérir des richeſſes & des emplois. La raiſon du peu de progrès de ces Auteurs, c'eſt que dans leurs ouvrages & leurs diſcours ils prennent pour principes les opinions vulgaires ſans s'embarraſſer ſi elles ſont vraies ou fauſſes, tandis qu'elles ſont fauſſes pour la plupart. Il y a donc une très-grande différence entre enſeigner & perſuader; le ſigne de la perſuaſion eſt la diſpute; le ſigne de l'enſeignement eſt, point de diſpute.

§. 4. Parmi ceux que l'on nomme Savàns, il y en a de deux eſpeces; les uns partent de principes ſimples & communs comme ceux dont on a parlé dans le Paragraphe précédent & on les nomme *Mathématiciens;* les autres ſont ceux qui ſe fondent ſur des maximes qu'ils ont adoptées dans leur éducation

& d'après l'autorité des hommes ou de l'uſage, & qui regardent le mouvement habituel de la langue comme du raiſonnement, & ceux-ci ſont appellés *Dogmatiques*. Mais comme nous venons de voir que ceux que l'on nomme Mathématiciens ne ſe rendent pas coupables du crime de faire éclore des diſputes & qu'on ne peut point accuſer des hommes qui ne prétendent point être ſavans, c'eſt aux Dogmatiques qu'il faut s'en prendre, c'eſt-à-dire, à ceux qui ne ſont qu'imparfaitement ſavans, & qui veulent avec hauteur faire paſſer leurs opinions pour des vérités ſans en fournir aucune démonſtration fondée ſur l'expérience ou ſur des paſſages de l'Ecriture dont l'interprétation ne ſoit point ſujette à diſpute.

§. 5. L'expreſſion & des conceptions qui nous procurent l'expérience du bien pendant que nous délibérons, & de celles qui font naître en nous l'attente du mal, eſt ce que nous appellons *Conſeil*; c'eſt une délibération intérieure de l'eſprit concernant ce que nous devons faire ou ne pas faire. Les conſéquences de nos actions ſont nos conſeillers par leur ſucceſſion alternative dans l'eſprit. Dans les conſeils qu'un homme prend des autres, ſes conſeillers ne font que lui montrer alternativement les conſéquences d'une action : aucun d'eux ne délibere, mais tous enſemble fourniſſent à celui qui les conſulte des objets ſur leſquels il puiſſe délibérer avec lui-même.

§. 6. Un autre uſage du langage eſt d'exprimer le déſir, l'intention, la volonté. C'eſt ainſi que l'interrogation exprime le déſir de ſavoir ; la priere annonce le déſir d'engager un autre à faire une choſe ; la promeſſe qui eſt l'affirmation ou la négation d'une action qui doit ſe faire par la ſuite, indique le deſſein ou l'intention ; la menace eſt la promeſſe d'un mal ; un commandement eſt un diſcours par lequel nous faiſons ſavoir à un autre le déſir que nous avons qu'une choſe ſe faſſe ou ne ſe faſſe pas pour les raiſons contenues dans la volonté même ; car ce n'eſt pas parler proprement que de dire *ſic volo, ſic jubeo*, ſi l'on n'y ajoute l'autre clauſe *ſtet pro ratione voluntas*. Et lorſque le commandement eſt une raiſon ſuffiſante pour nous faire agir, ce commandement eſt nommé *Loi*.

§. 7. Le langage ſert encore à exciter ou appaiſer, à échauffer ou éteindre les paſſions dans les autres ; c'eſt la même choſe que la perſuaſion ; il n'y a point de différence réelle, car inſpirer des opinions ou faire naître des paſſions eſt la même choſe : mais comme dans la perſuaſion nous nous propoſons de faire naître l'opinion par l'entremiſe de la paſſion, dans le cas dont il s'agit on ſe propoſe d'exciter la paſſion à l'aide de l'opinion. Or comme pour faire naître l'opinion de la paſſion il eſt néceſſaire de faire adopter une concluſion de tels principes qu'on veut ; de même en excitant la paſſion à l'aide de l'opinion, il

n'importe que l'opinion ſoit vraie ou fauſſe, que le récit qu'on fait ſoit hiſtorique ou fabuleux ; car ce n'eſt pas la vérité, c'eſt l'image qui excite la paſſion : une Tragédie bien jouée affecte autant que la vue d'un aſſaſſinat.

§. 8. Quoique les mots ſoient les ſignes que nous avons des opinions & des intentions, comme ils ſont ſi ſouvent équivoques ſuivant la diverſité de la texture du diſcours & celle des perſonnes en la compagnie deſquelles ces mots ſe débitent, & comme pour nous en faire démêler le vrai ſens il faut voir celui qui parle, être témoin de ſes actions & conjecturer ſes intentions, il s'enſuit qu'il doit être extrêmement difficile de découvrir les opinions & le vrai ſens de ceux qui ont vécu longtems avant nous, & qui ne nous ont laiſſé que leurs ouvrages pour nous en inſtruire, vu que nous ne pouvons les entendre qu'à l'aide de l'hiſtoire, par le moyen de laquelle nous ſuppléérons, peut-être, au défaut des circonſtances paſſées, mais non ſans beaucoup de ſagacité.

§. 9. Lorſqu'il arrive qu'un homme nous annonce deux opinions contradictoires dont l'une eſt exprimée clairement & directement, & dont l'autre ou a été tirée de la premiere par induction ou lui a été aſſociée faute d'en avoir ſenti la contradiction ; alors quand l'homme n'eſt pas préſent pour s'expliquer lui-même, nous devons prendre la premiere propoſition pour ſon opinion, car c'eſt celle qu'il a

exprimée clairement & directement comme la ſienne, tandis que l'autre peut venir de quelque erreur dans la déduction ou de l'ignorance où il étoit de la contradiction qu'elle renfermoit. Il faut en uſer de même & pour la même raiſon lorſqu'un homme exprime ſon intention de deux manieres contradictoires.

§. 10. Tout homme qui s'adreſſe à un autre ſe propoſant de lui faire entendre ce qu'il lui dit, s'il lui parle dans un langage qu'il ne puiſſe comprendre, ou s'il emploie des mots dans un ſens autre que celui qu'il croit y devoir être attaché par l'homme qui l'écoute, on doit préſumer qu'il n'a pas deſſein d'en être entendu & en cela il ſe contredit lui-même. Il faut donc toujours ſuppoſer qu'un homme qui n'a pas l'intention de tromper permet une interprétation particuliere de ſon diſcours à celui à qui ce diſcours eſt adreſſé.

§. 11. Le ſilence dans celui qui croit qu'il ſera pris pour un ſigne de ſon intention, en eſt réellement le ſigne ; car s'il n'y conſentoit pas, la peine d'en dire aſſez pour faire connoître ſon intention eſt ſi petite qu'il eſt à préſumer qu'il auroit bien voulu la prendre.

CONCLUSION.

Nous avons conſidéré la nature humaine autant qu'il étoit néceſſaire pour découvrir les premiers & les plus ſimples élémens dans leſquels les régles & les lois de la politique peuvent ſe réſoudre ; & c'eſt le but que je m'étois propoſé.

FIN.

TABLE
DES CHAPITRES
Du Corps Politique.

CHAP. I. I. *Les hommes ſont égaux par nature.* II. *Par l'ambition & par la vaine gloire ils ſont pouſſés à ne vouloir aucune égalité entr'eux.* III. *Ils ſont enclins à ſe provoquer les uns les autres par des comparaiſons.* IV. *A s'attaquer les uns les autres.* V. *Définition de droit.* VI. *Celui qui a droit à la fin, a droit aux moyens.* VII. *Chacun dans l'état de nature eſt juge de ſoi-même.* VIII. *La force de chacun eſt pour ſoi & non pour les autres.* IX. *Chacun par nature a droit ſur toutes choſes.* X. *Définition de la guerre & de la paix.* XI. *Les hommes dans l'état de nature ſont dans un état de guerre.* XII. *Dans l'inégalité manifeſte, la force eſt le droit.* XIII. *La Raiſon conſeille la paix.* Page 1 & ſuiv.

CHAP. II. I. *La loi de nature ne conſiſte pas dans le conſentement commun des hommes, mais dans la raiſon.* II. *C'eſt une loi de nature que chacun céde le droit qu'il a ſur toutes choſes.* III. *Qu'eſt-ce que céder ſon droit & le transférer.* IV. *La volonté de transférer & la volonté d'accepter ſont toutes deux néceſſaires pour céder ſon droit.* V. *Le droit ne peut pas être transféré par des paroles qui ne regardent que l'avenir.* VI. *Les paroles du futur jointes avec d'autres ſignes de la volonté, ſont ſuffiſantes pour transférer le droit.* VII. *Définition de la donation libre.* VIII. *Définition du Contrat & ſes différences.* IX. *Définition du pacte.* X. *Le Contrat de confiance réciproque n'eſt d'aucune force dans l'état de guerre.* XI. *Le pacte ne peut être qu'entre des hommes.* XII. *Comment le pacte devient invalide.* XIII. *Le pacte fait par crainte dans l'état de nature eſt va-*

d'aucun droit particulier. VI, *Les pactes ne ſont pas capables de donner des aſſurances, ſans la crainte de quelque puiſſance ſupérieure qui peut contraindre.* VII. *Ce que c'eſt que puiſſance de contraindre.* VIII. *Et l'épée de la guerre.* IX. *Que celui qui tient l'épée de la guerre, doit être juge de tous les différens.* X. *Définition des lois civiles.* XI. *Que c'eſt au même à nommer les Magiſtrats & Officiers.* XII. *Que celui qui a la puiſſance Souveraine, n'eſt juſticiable de perſonne, ni tenu aux lois de l'état.* XIII, *Une République ſuppoſée, dans laquelle les lois ſeroient premiérement établies, & puis après la République.* XIV. *Cette ſuppoſition réfutée.* XV. *L'opinion de ceux qui croient qu'il y a des eſpeces de gouvernement compoſée & mixte.* XVI. *Cette opinion eſt réfutée.* XVII. *Ce que c'eſt qu'un gouvernement mixte.* XVIII. *La raiſon & l'expérience prouvent qu'il y a dans toute ſorte de Gouvernemens & d'états une puiſſance Souveraine.* XIX. *Quelques principaux ſignes & marques de Souveraineté.* 57 & ſ.

CHAP. II. I. *La Démocratie précéde tous les Gouvernemens, &c.* II. *Que le Souverain ne contracte point avec ſes Sujets.* III. *Le Souverain, &c. ne peut pas faire injure.* IV. *Les fautes d'un peuple Souverain, &c.* V. *La Démocratie, &c, eſt une Ariſtocratie d'Orateurs.* VI. *Comment ſe forme l'Ariſtocratie.* VII. *Le corps des principaux ou des Nobles ne doit pas proprement être dit faire injure aux Sujets.* VIII. *L'élection des principaux.* IX. *Un Monarque d'élection.* X. *Qu'on peut faire un Roi à telle condition, &c.* IX. *Ce mot de Peuple, équivoque.* XII. *Qu'on eſt déchargé de ſon obéiſſance, par la renonciation.* XIII. *Comment on doit interpréter telles renonciations.* XIV. *Que l'exil décharge de l'obéiſſance.* XV. *Auſſi ſi les ennemis s'emparent par force de l'état de celui qui étoit Souverain.* XVI. *Et s'il ne paroît aucun légitime Succeſſeur.* 75 & ſuiv.

CHAP. III. I. II. *Titres à la domination, & ce que c'eſt que Maître & Eſclave.* III. *Les chaînes & autres liens définis avec la définition de l'Eſclave.* IV. *Que les Eſclaves n'ont pas la propriété de leurs biens contre leur Maître.* V. *Que le Maître peut aliéner ou vendre ſon Eſclave.* VI. *Et l'Eſclave de ſon Eſclave, &c.* VII. *Par quel moyen les Eſclaves ſont affranchis.* VIII. *Ce que c'eſt que Maître ſubalterne.* IX. *Quel eſt le droit que les hommes ont ſur les bêtes.* 88 & ſuiv.

CHAP. IV. I. *La domination ſur un enfant.* II. *Que la prééminence du ſexe ne donne pas la ſeigneurie ſur les enfans au pere, plutôt qu'à la mere.* III. *D'où vient le droit du pere & de la mere ſur leurs enfans.* IV. *Que celui qui a droit ſur la mere, a auſſi droit ſur l'enfant.* V. *Comment le droit de la mere ſur ſon enfant paſſe à un autre.* VI. *A qui eſt l'enfant d'une concubine.* VII. *A qui eſt l'enfant né de mariage légitime.* VIII. *Que le pere, ou quelqu'autre qui éleve l'enfant, à une puiſſance abſolue ſur lui.* IX. *Ce que c'eſt que liberté dans les ſujets.* X. *Une grande famille eſt un Royaume patrimonial.* XI. *A qui eſt le droit de la ſucceſſion à la puiſſance ſouveraine.* XII. *Quoique le ſucceſſeur ne ſoit pas déclaré, on doit néanmoins préſumer qu'il y en ait un.* XIII. *Les enfans doivent être préſentés à la ſucceſſion, &c.* XIV. *Et les mâles devant les filles.* XV. *Et l'aîné devant les cadets.* XVI. *Le frere du monarque après ſes enfans.* XVII. *Que la ſucceſſion appartient à celui qui en eſt actuellement le poſſeſſeur.* 94 & ſuiv.

CHAP. V. I. *Quels ſont les avantages d'un Corps Politique.* II. *Si la perte de ſa liberté eſt un inconvénient, &c.* III. *La Monarchie approuvée.* IV. *Que les Monarques ſont moins ſujets aux paſſions.* V. VI. *Les Sujets dans la Monarchie, &c.* VII. *Les lois dans la Monarchie ſont moins ſujettes à changement.* VIII. *Auſſi bien que la Monarchie même.* 104 & ſ.

CHAP. VI. I. *Une difficulté touchant la ſujétion abſolue d'un homme à un autre, venant de notre ſujétion à Dieu.* II. *Cette difficulté ſe trouve ſeulement parmi les Chrétiens qui nient que l'interprétation de l'Ecriture dépende de l'autorité Souveraine de la République.* III. *Que les Lois humaines ne réglent pas les conſciences, mais ſeulement les paroles & les actions des hommes.* IV. *Pluſieurs paſſages de l'Ecriture ſainte pour montrer que les ſujets doivent obéir en toutes choſes à leur Souverain.* V. *Une diſtinction entre un point fondamental de la Foi, & une ſuperſtition.* VI. *Explications des points fondamentaux de la Foi.* VII. *La croyance de tous ces points fondamentaux, & tout ce qui eſt requis pour le ſalut, comme de la Foi.* VIII. *Que les autres points non fondamentaux ne ſont point néceſſaires pour le ſalut, comme matiere de Foi, & qu'il ne faut pas plus de Foi pour ſauver un homme qu'un autre.* IX. *Que les ſuperſtitions ne ſont pas des points néceſſaires à un Chrétien.* X. *Comment la juſtice & la Foi concourent pour faire le ſalut.* XI. *Que dans les Républiques Chrétiennes l'obéiſſance due à Dieu, & celle qui eſt due aux hommes, ſont liées enſemble.* XII. *Interprétation de ce mot, que tout ce qui eſt contre la conſcience, c'eſt péché.* XIII. *Que tous les hommes avouent qu'il faut dans toutes controverſes ſe ſoumettre à quelqu'autorité humaine.* XIV. *Que les Chrétiens ſujets à un Infidele ne ſont pas une injuſtice de lui refuſer l'obéiſſance aux choſes qui choquent la Foi, en ne réſiſtant pas.* 115 & ſuiv.

CHAP. VII. I. *Les queſtions propoſées, qui ſont les Magiſtrats dans le Royaume de Chriſt.* II. *Un exemple propoſé ſur ces queſtions dans les controverſes entre Moyſe & Aaron, & entre Moyſe & Coré.* III. *Parmi les Juifs le même homme avoit la puiſſance temporelle & ſpirituelle.* IV. *Comparaiſon des douze Princes d'Iſraël, & des douze Apôtres.* V.

Parallele des ſeptante Anciens & des ſeptante Diſciples. VI. *La Hiérarchie de l'Egliſe du temps de notre Seigneur conſiſtoit dans les douze & dans les ſeptante.* VII. *Pourquoi notre Seigneur n'a pas établi des Prêtres pour les ſacrifices, comme Moyſe fit.* VIII. *La Hiérarchie du temps des Apôtres conſiſtoit dans les Apôtres, les Evêques & les Prêtres* IX. *Ceux qui prêchoient l'Evangile, n'avoient pas puiſſance de commander, mais ſeulement de perſuader.* X. *Ce que c'eſt qu'excommunication. Les Souverains ſont immédiatement les gouverneurs Eccléſiaſtiques ſous Chriſt.* XI. *Que perſonne ne peut avoir aucune juſte prétention de Religion contre l'obéiſſance due à l'état. Dieu parle aux hommes par ſes Vice-Rois.* 138 & ſuiv.

CHAP. VIII. I. *Les choſes qui diſpoſent à la rébellion, le mécontentement du Gouvernement, la prétention & l'eſpérance des autres.* II. *Le mécontentement qui diſpoſe à la ſédition naît en partie de la crainte d'être pauvre ou d'être puni.* III. *En partie auſſi de l'ambition.* IV. *Six principaux prétextes & cauſes de rébellion.* V. *La premiere eſt, que perſonne ne doit rien faire contre ſa conſcience, refutée.* VI. *La ſeconde, que le Souverain eſt ſujet aux Lois, réfutée.* VII. *La troiſiéme, que la puiſſance Souveraine eſt diviſible, réfutée.* VIII. *La quatriéme, que chaque particulier a la propriété de ſon bien diſtinguée de celle du Souverain, refutée.* IX. *La cinquiéme, que le peuple eſt une perſonne diſtincte du Souverain, refutée.* X. *La ſixiéme, qu'il eſt permis de tuer un Tyran, refutée.* XI. *Quatre points d'où naît l'eſpérance de paix dans la rébellion.* XII. *Deux choſes néceſſaires pour être auteur d'une rébellion, beaucoup d'éloquence & peu de ſageſſe.* XIII. *Que les auteurs d'une rébellion doivent néceſſairement avoir peu de ſageſſe.* XIV. *Et que les mêmes doivent avoir beaucoup d'éloquence.* XV. *En quelle maniere & façon ils concourent tous à leur deſſein commun.* 151 & ſuiv.

CHAP. IX. I. *Le ſalut du Peuple doit être la Loi ſuprême du Souverain.* II. *Que les Souverains doivent établir la Religion qu'ils croyent la meilleure.* III. *Que c'eſt une Loi de nature de défendre les accouplemens qui ne ſont pas naturels, & auſſi la communauté des femmes.* IV. *Que la loi de nature oblige un Souverain de laiſſer autant de liberté à ſes ſujets, qu'il leur en peut laiſſer ſans danger.* V. *La Loi de nature oblige le Souverain de prendre garde que ſes ſujets ayent leur mien & leur ſien, diſtinct de l'un & de l'autre.* VI. *Qu'il eſt néceſſaire qu'il y ait une puiſſance extraordinaire pour prendre garde aux abus des Magiſtrats,* VII. *Qu'il eſt néceſſaire de ſupprimer les Magiſtrats qui ſe rendent populaires* VIII. *Qu'il eſt néceſſaire de bien inſtruire la jeuneſſe.* IX. *Que le Souverain ne doit pas entreprendre une grande guerre ſans qu'il y ait grande néceſſité, &c.* 169 & ſ.

CHAP. X. I. *Toutes expreſſions qui regardent les actions futures, ſont ou pacte, ou conſeil, ou commandement.* II. *La différence entre une Loi & un pacte.* III. *Le commandement de celui, dont le commandement paſſe pour Loi dans une occaſion, c'eſt une Loi dans toutes choſes.* IV. *La différence entre Loi & conſeil.* V. *La différence entre* Jus & Lex, *le Droit & la Loi.* VI. *Diviſion des Lois, &c.* VII. *Que la Loi divine, & morale, eſt la même que la Loi de nature.* VIII. *Que les Lois civiles ſont les meſures du droit & de l'injure.* IX. *Que la Loi militaire eſt la Loi civile.* X. *Ce que c'eſt que les Lois écrites ou non écrites, les coutumes, & les opinions, &c.* 178 & ſuiv.

Fin de la Table du Corps Politique.

TABLE

TABLE
DES CHAPITRES
du Traité de la Nature humaine.

AVERTISSEMENT.

EPITRE DÉDICATOIRE.

CHAPITRE I. *Nature de l'homme, composée des facultés du corps et de celles de l'esprit.* Page 195

CHAP. II. §. 1. *Des Conceptions.* 2. *Définition du Sentiment.* 3. *D'où vient la différence des Conceptions.* 4. *Quatre propositions relatives à la nature de la Conception.* 5. *Preuve de la premiere.* 6. *Preuve de la seconde.* 7. & 8. *Preuves de la troiſieme.* 9. *Preuve de la quatrieme.* 10. *De l'erreur de nos Sens.* 197

CHAP. III. §. 1. *Définition de l'Imagination.* 2. *Définition du Sommeil & des Rêves.* 3. *Cauſe des Rêves.* 4. *La Fiction définie.* 5. *Définition des Phantômes.* 6. *Définition de la Mémoire.* 7. *En quoi la Mémoire conſiſte.* 8. *Pourquoi dans les Rêves l'homme ne croit jamais rêver.* 9. *Pourquoi il y a peu de choses qui paroiſſent étranges dans les Rêves.* 10. *Qu'un Rêve peut être pris pour une réalité ou pour viſion.* 205

CHAP. IV. §. 1. *Du Diſcours.* 2. *De la liaiſon des Penſées.* 3. *De l'Extravagance.* 4. *De la Sagacité.* 5. *De la Réminiſcence.* 6. *De l'Expérience.* 7. *De l'Attente.* 8. *De la Conjecture.* 9. *Des Signes.* 10. *De la Prudence.* 11. *Des précautions à conclure d'après l'expérience.* 212

CHAP. V. §. 1. *Des Marques.* 2. *Des Noms ou appellations.* 3. *Des Noms positifs & négatifs.* 4. *L'avantage des Noms nous rend susceptibles de science.* 5. *Des Noms généraux & particuliers.* 6. *Les Universaux n'existent point dans la nature des choses.* 7. *Des Noms équivoques.* 8. *De l'Entendement.* 9. *De l'Affirmation, de la Négation, de la Proposition.* 10. *Du Vrai & du Faux.* 11. *De l'Argumentation ou Raisonnement.* 12. *De ce qui est conforme ou contraire à la Raison.* 13. *Les Mots causes de la Science ainsi que de l'Erreur.* 14. *Translation du discours de l'Esprit dans le discours de la Langue & de l'erreur qui en résulte.* 218

CHAP. VI. §. 1. *Des deux sortes de Sciences.* 2. *La Vérité & l'Evidence nécessaires à la Science.* 3. *Définition de l'Evidence.* 4. *Définition de la Science.* 5. *Définition de la Supposition.* 6. *Définition de l'Opinion.* 7. *Définition de la Croyance.* 8. *Définition de la Conscience.* 9. *Il est des cas où la Croyance ne vient pas moins du Doute que de la Science.* 212

CHAP. VII. §. 1. *Du Plaisir, de la Douleur, de l'Amour & de la Haine.* 2. *Du Désir, de l'Aversion, de la Crainte.* 3. *Du Bien & du Mal, du Beau & du Honteux.* 4. *De la Fin, de la Jouissance.* 5. *Du Profitable, de l'Usage, de la Vanité.* 6. *De la Félicité.* 7. *Du mêlange du Bien & du Mal.* 8. *Du plaisir & de la douleur des Sens; de la Joie & du Chagrin.* 218

CHAP. VIII. §. 1 & 2. *En quoi consistent les plaisirs des Sens.* 3. & 4. *De l'Imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme.* 5. *De l'Honneur, de l'Honorable, du Mérite.* 6. *Des marques d'honneur.* 7. *Du Respect.* 8. *Des Passions.* 223

CHAP. IX. §. 1. *De la Gloire, de la fausse Gloire,*

de la vaine Gloire, 2. De l'Humilité & de l'Abjection. 3. De la Honte. 4. Du Courage. 5. De la Colere. 6. De la Vengeance. 7. Du Repentir. 8. De l'Eſpérance, du Déſeſpoir, de la Défiance. 9. De la Confiance. 10. De la Pitié & de la Dureté. 11. De l'Indignation. 12. De l'Emulation & de l'Envie. 13. Du Rire, 14. Des Pleurs. 15. De la Luxure. 16. De l'Amour. 17. De la Charité. 18. De l'Admiration & de la Curioſité. 19. De la paſſion de ceux qui courent en foule pour voir le danger. 20. De la grandeur d'ame & de la puſillanimité. 21. Vue générale des paſſions comparées à une courſe. 231

CHAP. X. § 1. *Autres cauſes des variétés dans les capacités & les talens. 2. La différence des eſprits vient de la différence des paſſions. 3. De la Sensualité & de la Stupidité. 4. Ce qui conſtitue le Jugement. 5. De la légéreté d'eſprit. 6. De la gravité ou fermeté. 7. De la ſtolidité. 8. De l'indocibilité. 9. De l'Extravagance ou Folie. 10 & 11. Différentes eſpeces de Folies.* 249

CHAP. XI. §. 1. 2. & 3, *De la Divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, & ce que ſignifient les attributs qu'on lui donne. 4. Ce qu'on entend par le mot Eſprit. 5. Ce qu'on peut penſer ſur la nature des Anges ou Eſprits, d'après l'Ecriture-Sainte. 6. L'opinion des Payens touchant les Eſprits, ne prouve point leur exiſtence 7. Elle n'eſt fondée que ſur la foi que nous avons dans la Révélation. Caracteres du bon & du mauvais Eſprit, de la bonne & de la mauvaiſe Inſpiration. 8. La divinité des Ecritures n'eſt fondée que ſur la foi. 9. La Foi n'eſt que la confiance en des hommes vraiment inſpirés. 10. Dans le doute on doit préférer, à ſa propre opinion, le ſentiment de l'Egliſe. 11. Affection des hommes envers Dieu. 12. Comment on honore Dieu.* 256

CHAP. XII. §. 1. *De la Délibération.* 2. *Deux conditions pour la Délibération.* 3. 4. 5. & 6. *Des actions volontaires, involontaires & mixtes.* 7 *Du Conſentement, & du Conflict ou Contention.* 8. *De l'Union.* 9. *De l'Intention ou Deſſein.* 268

CHAP. XIII. § 1. *Facultés de l'Eſprit conſidérées dans les rapports des hommes entr'eux.* 2. *Ce qu'on nomme enſeigner, apprendre, perſuaſion, controverſe.* 3. *Signe d'un enſeignement exact & ſans erreur. Sciences qui en ſont ſuſceptibles, & celles qui ne le ſont pas.* 4. *Toutes les diſputes viennent des Dogmatiques : les Mathématiciens n'en font naître aucune.* 5. *Ce que c'eſt que Conſeil.* 6. *Ce que ſignifient l'interrogation, la priere, la promeſſe, la menace, le commandemen. Ce qu'on appelle Loi.* 7. *La paſſion & l'opinion produiſent la perſuaſion.* 8. *Difficulté de découvrir le vrai ſens des Ecrivains qui ont vécu long-tems avant nous.* 9. *Ce qu'il faut faire lorſqu'un homme avance deux opinions contradictoires.* 10. *Lorſqu'il parle un langage que ne comprend point celui à qui il parle.* 11. *Et lorſqu'il garde le ſilence.* 272

CONCLUSION. 280

Fin de la Table de la Nature humaine.